OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA
MARJİNAL SÛFÎLİK:

KALENDERÎLER

(XIV-XVII. Yüzyıllar)



AHMET YAŞAR OCAK

25. ölüm yıldönümü vesilesiyle, modern Türk tarihçiliğinin kurucusu merhum M. Fuad Köprülü'nün aziz hatırasına...

A. Yaşar Ocak

KALENDERÎLER

(XIV—XVII. Yüzyıllar)

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI
VII. Dizi — Sa. 130

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MARJİNAL SÛFÎLİK: KALENDERÎLER

(XIV-XVII. Yüzyıllar)

AHMET YAŞAR OCAK

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ — ANKARA
1992

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Kalenderîlik, ortaçağ İslâm dünyasında tasavvuf tarihinin belki en ilgi çekici sayfalarından biri olduğu kadar, Türkiye'nin dînî-sosyal tarihinin de en önemli konularından birini teşkil eder. Yalnız İslâm dünyasında değil, Türkiye tarihinde de tasavvufî teşekküllerin heterodoks kesiminin gelişim süreci büyük ölçüde Kalenderîliğe bağlıdır. Daha 1922'lerde, "*Anadolu ve Garbî İran'da XI. (XVII.) asra kadar kuvvetle devam eden dînî kaynaşmalar ve VII. (XIII.) asırdan itibaren teşekkül eden muhtelif zümre ve tarikatlar, mâhiyet ve ehemmiyyeti ilim âlemince hâlâ anlaşılamayan bu Kalenderiyye tarihine şiddetle merbut bulunuyor.*" ("Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 4(1338), s. 298) demek sûretiyle Kalenderîliğin tarihçesinin önemini çok açık bir ifadeyle belirten merhum Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun menşeine dair 1935 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği seri konferanslardan birinde de, "*Kalenderiyye Tarikatı'na gelince, yalnız Anadolu'nun dînî tarihi değil, umûmiyetle tasavvuf tarihi bakımından birinci derecede mühim olan –ve buna rağmen hakkında henüz en basit bir monografi bile bulunmayan– bu tarikat...*" (*Osm. İmp.nun Kuruluşu*, Ank. 1972, s. 167) sözleriyle onüç yıl sonra bu önemi bir kere daha vurgulamış oluyordu. Kendisi 1922 yılında, yukarda zikredilen ünlü makalesinde Kalenderîliğe dair söyledikleri için bu konuda hazırladığı monografiyi referans göstermesine rağmen, öyle anlaşılıyor ki, 1935'te de bu monografi henüz yazılmamıştı. Çeşitli meşguliyetleri bu büyük âlimi bu önemli monografisini kaleme almaktan alıkoymuştu.

Aslına bakılırsa o tarihlerden bu yana tam elli beş yıl geçmiş olmasına rağmen, bilebildiğimiz kadarıyla böyle bir monografi ne Türkiye'de ne de Türkiye dışında henüz yayınlanmış değildir. İşte bizi bu konu üzerinde çalışmaya sevkeden sebeplerden birisi bu olmakla birlikte, bir diğeri de konunun arzettiği önem olmuştur. Bu çalışmanın hemen her safhasında merhum F. Köprülü'nün ne kadar haklı olduğunu defalarca müşahede etmiş bulunuyoruz. Bir kere daha anlaşıldı ki, Kalenderîliğin tarihi çok iyi incelenmeden –başta Bektaşîlik olmak üzere– Anadolu'daki hiç bir popüler dînî ve tasavvufî akımı ve teşekkülü anlamak mümkün değildir.

Hattâ yalnız tek tek tarikat şeklinde teşkilatlanmış sûfî birlikleri değil, ilk bakışta bu sûfî birliklerden ayrı duruyormuş gibi gözüken Yunus Emre vb. XIII. ve XIV. yüzyılın tanınmış halk mutasavvıflarını dahi, Kalenderîliği bilmeden anlamak mümkün olmayacaktır. Nitekim bugüne kadar Türkiye'de ve dışarda yapılan araştırmaların önemli bir kısmı bu yüzden yetersiz kalmıştır. Kalenderîlik, yalnızca zikrettiğimiz yüzyıllarda değil, müteakip yüzyıllarda bile Orta Asya'dan Anadolu'ya ve hattâ Rumeli'ye kadar popüler sûfîliği sanıldığından çok daha fazla kucaklamış bir üst sûfî mekteptir. Burada Kalenderîlikten kastımız, yalnızca, ilk önce İran'da bu isim altında ortaya çıkıp yayılan tarikatı değil, *Kalenderiyye* adını taşımamakla beraber başka isimler altında görülen, *Yeseviyye*, *Hayderiyye* ve *Vefâiyye* vb. öteki sûfî teşekkülleri de içine alan bu büyük mektebin kendisidir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu dönemi itibariyle bizi en çok ilgilendiren Bektaşîliktir.

Bugüne kadar Bektaşîlik üzerinde yüzlerce araştırma yayınlanmış olmasına karşılık, ona temellik etmiş çok daha geniş çaplı ve bütün bir İslâm dünyasına yayılmış bir akımın devre dışı kalması ilk bakışta şaşırtıcı geliyor. Ama galiba bunun belki en belli başlı sebebi de Kalenderîliğin bu kadar geniş ve köklü bir tasavvuf akımı olmasına rağmen, mâhiyet ve öneminin kesinlikle hâlâ anlaşılmamış bulunmasıdır. Ancak biz de burada, bütün İslâm dünyasına şâmil bir Kalenderîlik tarihi ortaya koyduğumuzu iddia edecek durumda değiliz. Bunun şahsen bizim için imkânsız olduğunu peşin olarak kabullenmemiz gerekir. Bir defa her şeyden önce, bu kadar dağınık malzemeye ulaşabilmek ve ulaşılabilse bile, yeterince değerlendirebilmek hayli zordur. Bu sebeple biz, ister istemez çalışmamızı Anadolu Selçukluları ve Osmanlı dönemi ile sınırlandırmak zorundaydık.

Bununla beraber, eseri okuyanlar özellikle giriş bölümünde, belirtilen dönemler ve alanların dışındaki bölgelerde, Kalenderîliğin doğuşu ve gelişip yayılmasına dair oldukça geniş çerçeveli bir tarihçe bulacaklar, böylece parçayı bütüne bağlama imkânını elde etmiş olacaklardır. Giriş bölümünün normalden daha uzun tutulmasının bir sebebi budur. Diğer bir sebebi de, hâli hazırda bu bölümün yayınlanmış ilk genel Kalenderîlik tarihine dair bir deneme teşkil etmesidir.

Birinci bölümde, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı dönemlerinde Kalenderîliğin tarihçesi eldeki malzeme nisbetinde hemen

hemen bütün yönleriyle ele alınmağa çalışılmış, ikinci bölümde genel olarak -ağırlık belirtilen dönemler olmak üzere- doktrin, erkân, âyin ve ibâdet, teşkilât yönü incelenmeğe gayret edilmiş, üçüncü ve son bölümde ise, Kalenderîliğin diğer tarikatlarla ilişkisi, kamu oyundaki aksi, ve nihayet kültürel ve folklorik yönü incelenmek istenmiştir. Bütün bu zikredilen meselelerin tam bir olgunlukla işlenebildiği iddiası kesinlikle söz konusu değildir. Ancak elden geldiği nisbette yalnız klâsik tarih kaynaklarına değil, başta Kalenderî kaynakları olmak üzere, her türlü edebî ve folklorik kaynak ve malzemeye dayanılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, gözden kaçmış veya ulaşamadığımız bazı malzemenin bulunabileceğini de hesaptan çıkarmış değiliz.

Ne var ki, bugüne kadar bir bütün olarak çalışılmamış bir konu olması itibariyle, gerek belirtilen hususlarda, gerekse metodoloji bakımından göze çarpacak yanlışlık ve eksiklikler bulunması bir anlamda kaçımlmazdır. Bu sebeple, bunların anlayış ve hoşgörü ile karşılanarak düzeltilmesi konusunda iyi niyetli yaklaşımlarla yardımcı olunacağını ummaktayız. Dolayısıyla bunların ilerde giderilebileceğine olan inancımız bize teselli vermektedir.

Sözümüzü bitirmeden önce burada, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul Üniversitesi, Süleymaniye ve Millet Kütüphaneleri yönetici ve çalışanlarına, gösterdikleri yakın ilgi ve yardımseverlikleri için; Topkapı Sarayı Müzesi minyatür albümlerinde mevcut, Kalenderî dervişleri ile ilgili çeşitli minyatürlerden faydalanmamız konusunda yardımlarını esirgemeyen Hacettepe Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü Başkanı Sayın Prof. Dr. Günsel Renda ile, Berkeley California Üniversitesi Yakın Doğu İncelemeleri Bölümü öğretim üyesi Dr. Grace Martin Smith'e de bu cömertlikleri için minnet ve teşekkürlerimizi özellikle belirtmek isteriz.

Ankara, 6 Mayıs 1990 A. Yaşar Ocak

KISALTMALAR LİSTESİ

Ahmed Refik	:	Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932).
Âlî		Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbar*, 5. cilt, İstanbul 1285.
AO.	:	*Archivum Ottomanicum*, Paris.
Arslanbay	:	Muhiddin Arslanbay, *Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Menkabeleri*, Eskişehir 1953.
Âşık Çelebi	:	Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971.
Âşıkpaşazâde	:	*Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul 1332.
Attar	:	Ferîdu'd-Dîn Attar, *Tadhkiratu'l-Awliyâ*, nşr. R.A. Nicholson, London 1905, II cilt.
AÜDTCFD.	:	Ankara Üniversitesi, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara.
ay.	:	Arapça yazmalar.
el-Aynî	:	Bedru'd-Dîn el-Aynî, *İkdu'l-Cümân*, Bayezıt Genel Ktp., 20. cilt, nr. 2392.
Baldırzâde	:	Baldırzâde Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 4560.
Bareau	:	André Bareau, *Les Religions de l'Inde III: Bouddhisme, Jaïnisme et Religions Archaïques*, Paris 1966.
Baudier	:	Michel Baudier, *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.
Belîğ	:	İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, Bursa 1302.
el-Birzâlî	:	el-Birzâlî, *Tarih*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Murad) Ktp., nr. 2951.

Browne	: E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1902–1926, IV cilt.
BTTD.	: *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul.
Cantacasin	: Th. Spandouyn Cantacasin, *Petit Traité de l'Origine des Turcs*, nşr. Ch. Schefer, Paris 1896.
Celâlzâde	: Celâlzâde Mustafa (Koca Nişancı), *Tabakātu'l-Memâlik ve Derecâtu'l-Mesâlik*, faks nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981.
DEFM.	: *Dâru'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul.
Devletşah	: Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul 1977, 2. bs.
Digby	: Simon Digby, "Qalandars and related groups", *Islam in Asia*, nşr. Yohanan Friedmann, Boulder-Colorado 1984.
Eflâkî	: Ahmed Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. T. Yazıcı, Ankara 1959-1961, II cilt.
*EI*1'2	: *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1. ve 2. bs.
EIr.	: *Encyclopaedia Iranica*, Leiden.
Esfirâzî	: Muînu'd-Dîn-i Esfirâzî, *Ravzatu'l-Cennât*, nşr. S. Muhammed Kâzım, Tahran 1338 hş.
Fakirî	: Fakîrî, *Risâle-i Târifât*, İÜ. Ktp, ty. nr. 3051.
fy	: Farsça yazmalar.
GEFD.	: *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara.
Güzel	: Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981.
Hammer	: Joseph de Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 1. cilt, Paris 1835.
Harîrîzâde	: Harîrîzâde Kemâlu'd-Dîn, *Tibyânu Vesâili'l-Hakayık*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 430–432, III cilt.

Hasluck, *Christianity*	: F.W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultan*, Oxford 1929, II cilt.
Tedkikler	: Aynı yazar, *Bektaşîlik Tedkikleri*, çev. R. Hulûsi, İstanbul 1928.
Hatib-i Fârisî	: Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i Cemal al-Dîn-i Sârî*, nşr., Tahsin Yazıcı, Ankara 1972.
Herevî	: Ensârî-i Herevî, *Tabakât-ı Sûfiyye*, nşr. A. Habibi, Kâbul 1962.
Hoca Sâdu'd-Din	: Hoca Sâdu'd-Din, *Tâcu't-Tevârih*, İstanbul 1979, II cilt.
Hucvîrî	: Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
Hulvî	: Hulvî Şeyh Mahmud, *Lemezât*. AÜ. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. (İsmail Sâib) Ktp., I. kısım, nr. 722.
H. Hüsâmeddin	: Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, 2. cilt, İstanbul 1329–1332.
İA.	: *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1942-1986.
İbn Battuta	: *Les Voyages d'İbn Batoutah*, nşr. C. Defrémery B.R. Sanguinetti, Paris 1874-1879, V cilt.
İbn Hacer	: İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Haydarabad 1340, II cilt.
İbn Kemal	: İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Şerafettin Turan, 1. ve 2. ciltler, Ankara 1971–1983.
İbn Tağribirdî	: İbn Tağribirdî, *el-Menhelü's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 3018.
İbnü'l-Hatîb	: Muhammed b. el-Hatîb, *Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana*, nşr. O. Turan, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, ss. 553-564.
IJMES.	: *International Journal of Middle East Studies.*

Imber	: Colin Imber, "Wandering dervishes", *Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar* (1977–1978), Univ. of Manchester, 1980.
JIH.	: *Journal of Indian History*, London.
Kissling	: H. Joachim Kissling, *Sultan Bajezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzago*, München 1965.
Konyalı	: İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde, Aksaray Tarihi*, İstanbul 1975.
Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*	: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2. bs.
Influence	: Aynı yazar, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929.
Kuruluş	: Aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs.
Kuşeyrî	: Abdu'l-Kerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, 1. bs.
Lâmiî	: Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehât*, İstanbul 1270.
Makrîzî, *el-Hıtat*	: Makrîzî, *Kitâbu'l-Hıtat*, Kahire 1270
es-Sülûk	: Aynı yazar, *Kitâbu's-Sülûk*, nşr. M. Ziyade, 1. cilt, Kahire 1936.
Mâsum-i Şirazî	: Muhammed Mâsum-i Şirazî, *Tarâiku'l-Hakayık*, nşr. M. Câfer Mahcûb, Tahran (tarihsiz), III cilt.
Mecdî	: Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269.
Menâkıb-ı BK.	: *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*, Abdurrahman Güzel Özel Kütüphanesi nüshası.
Menâkıb-ı HBV.	: *Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr, A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.
Menavino	: Antonio Menavino, *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551.

MIQ.	: *Medieval India Quarterly*, London.
MSOS.	: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen.
Müneccimbaşı	: Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbar*, 3. cilt, İstanbul 1289.
Nakosteen	: Mahdi Nakosteen, *The Rubaiyyat of Baba Tahir Oryan of Hamadan*, Boulder-Colorado 1967.
Nergisî	: *Nihalistan-ı İrem*, Bulak 1255.
Neşrî	: Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951–1955, II cilt.
Nevâyî	: Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, nşr. Kemal Eraslan, İstanbul 1979.
de Nicolay	: Nicolas de Nicolay, *Navigations et Pérégrinations*, Paris 1527.
Nişancı	: Nişancı Mehmed Paşa, *Tarîh-i Nişancı*, İstanbul 1290.
OA.	: *Osmanlı Araştırmaları* (The Journal of Ottoman Studies), İstanbul
Oruç Beğ	: Oruç b. Âdil, *Oruç Beğ Tarihi* (Tevârîh-i Âl-i Osman), nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.
Peçevî	: Peçevî İbrahim, *Tarîh-i Peçevî*, 1. cilt, İstanbul 1283.
Ricaut	: Paul Ricaut, *Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1670.
Ruben	: Walter Ruben, *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil, Ankara 1947.
es-Safedî	: İbn Aybek es-Safedî, *Târîhu A'yâni'l-Asr*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., 2. cilt, nr. 2970.
Sâmi Mirzâ	: Sâmi Mirzâ, *Tuhfe-i Sâmi*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., 4248 numaralı mecmua içinde.
Schweiger	: Salomon Schweiger, *Constantinopel*, Nurnberg 1539.
SI.	: *Studia Islamica*, Paris.

Sipehsâlâr : Feridûn b. Ahmed Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Mevlânâ Celâlu'd-Dîn-i Rûmî*, çev. Ahmed Avni, İstanbul 1331.
Solakzâde : *Tarih-i Solakzâde*, İstanbul 1298.
Sührevердî : Şihâbu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif*, (İhyâu Ulûmi'd-Dîn kenarı), 1. cilt, Bulak 1289.
es-Sülemî : Abdu'r-Rahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, nşr. N. Şerîbe, Kahire 1969, 2. bs.
Şükrü : Şükrü, *Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1334.
TA. : *Türk Ansiklopedisi*, İstanbul 1942.
TD. : *Tarih Dergisi*, İstanbul.
TDA. : *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul.
TDAY. : *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı* (Belleten). Ankara.
TDVİA. : *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi.*
TED. : *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul.
THEA. : *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935.
TK. : *Türk Kültürü*, Ankara.
TKA. : *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara.
ty. : Türkçe yazmalar.
Vâhidî : Vâhidî, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan*, Bibl. Nat. de Paris, Suppl. turc, nr. 1558.
VD. : *Vakıflar Dergisi*, Ankara.
Velâyetnâme-i AM. : *Velâyetnâme-i Abdal Musa*, Bedri Noyan Özel Kütüphanesi.
Velâyetnâme-i OB. : Küçük Abdal, *Velâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, nr. 643.
Velâyetnâme-i SAS. : *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, nr. 1189.
Velâyetnâme-i SŞ. : *Velâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn*, Orhan Köprülü Özel Kütüphanesi.
WZKM. : *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.*
ZG. : Zeitschrift für Geschichtswissenchaft.

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

I — KAYNAKLAR:

Kalenderîlik aşağı yukarı XI. yüzyıldan beri İslâm dünyasında tasavvuf akımlarının en eskilerinden ve sosyal hareketlerle en yakından ilgisi bulunanlardan biri olarak dikkati çeker. Hem eskiliği, hem de klâsik tasavvufun muhalif kanadını oluşturması sebebiyle daha çok eskilerden beri, başta tasavvuf kaynakları olmak üzere, yazılı kaynaklarda yer almıştır. Bu yüzden pek çok türden kaynakta Kalenderîlik yahut Kalenderîler hakkında mâlumat bulmak mümkün olmaktadır. Bunlar başlıca üç ana grupta toplanmakla birlikte, bunların da kendi içlerinde bazı alt-gruplar teşkil ettikleri görülür:

A) Tasavvuf kaynakları :

1. *Kalenderî kaynakları*:

Bilebildiğimiz kadarıyla bugün bize intikal eden en eskilerinden olarak hiç şüphesiz, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluş yıllarında yaşamış bulunan büyük sûfî Baba Tâhir-i Uryan (1055?)'ın eserlerini zikredebiliriz[1]. Bunlar arasında en başta, Kalenderîliğin dünyaya bakış tarzını anlamamıza geniş çapta yardımcı olup, samîmi bir şekilde kendi sûfî telâkkilerini terennüm ettiği *Rubâiyyat'ı* ile[2], *el-Kelimâtü'l-Kısar*[3] ve nihayet *el-Fütûhatü'r-Rabbâniyye*[4] isimli eserleri gelir. Bunlardan ilki bizzat kendisi tara-

[1] Baba Tâhir-i Uryan hakkında bk. V. Minorsky, "Baba Tahir Uryan", *EI*1,2; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1905, I, 83-87, II, 259-61; Mahdi Nakosteen, *The Rubaiyyat of Baba Tahir Oryan of Hamadan*, Boulder, Un. of Colorado, 1967, ss. 1-27.
Bunlardan başka V. Minorsky'nin zikredilen makalesinin sonundaki bibliyografya kısmından da yararlanılabilir.

[2] *Rubaiyyat*'ın, farsça metni ile birlikte İngilizce çevirisini de ihtiva eden zikri geçen neşrinden başka, muhtelif tarihlerde ve çeşitli dillerde yayınlanmış diğer inceleme ve çevirilerine dair yine Minorsky'nin belirtilen makalesine bakılabilir.

[3] *El-Kelimâtü'l-Kısâr*, vaktiyle İran'da yayınlanmış bulunan *Armağan* mecmuasının 8. sayısında (sene 1306 hş., ss. 1-124) yayınlanmıştır.

[4] Bk. Bibliothèque Nationale de Paris, E. Blochet, arapça yazmalar no 1903, vv. 74a-105b.

fından ve farsça yazılmış olup, diğer ikisinin ise, onun ağzından derlenen sûfiyâne sözlerden meydana geldiklerine şüphe yoktur. Her ikisinin de arapça şerhleri mevcut olup, bunlardan bazıları yayınlanmıştır [5].

Daha sonra, aym şekilde Kalenderîliğin tasavvufî telâkkilerini bize yansıtmak bakımından önem taşıyan *Kalendernâmeler'i* zikretmeliyiz. Meselâ bunlardan biri, Baba Tâhir'den yaklaşık yetmiş yıl sonra vefat etmiş bulunan ünlü sûfî Hâce Abdullah-ı Ensârî (1088–89)'nin farsça *Risâle-i Kalendernâme*'sidir [6]. Kendisi aslında tipik bir Kalender olmadığı halde, bu eğilimi benimsemiş ve birkaç varaklık bu küçük risâlesinde, bir kalenderin ağzından kendi dünya görüşünü dile getirmiştir.

İkinci *Kalendernâme* ise, XIV. yüzyılın başlarında Seyyid Hüseyin Enîsî adlı bir Kalenderî şeyhi tarafından kaleme alınmış olup farsça ve manzumdur [7]. Burada da yine aynı şekilde dünyaya yukardan bakan, boşveren bir telâkki dile getirilmektedir.

Kalenderîliğin hem inanç ve telâkkileri hem de bilhassa tarihçesi için son derece önemli bir diğer kaynak, 1350'lere doğru Hatîb-i Fârisî adlı bir Kalenderî şeyhinin yazdığı *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'dir. Manzum ve mesnevî tarzında farsça yazılmış bulunan bu eser, kronolojideki bazı yanlışlarına rağmen, diğer tarihî kaynaklarla doğrulanabilir olması ve özellikle büyük Kalenderî şeyhi Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî (1232–33)'nin ve çevresindeki diğer şeyhlerin hayatı ve faaliyetleri ile, tasavvufî telâkkilerine dair verdiği kıymetli bilgiler sebebiyle gerçekten özel bir yer işgal eder. Eser XIV. yüzyılın ortalarında yazılmış olmasına rağmen, tarikat içindeki şifahî ve muhtemelen bazı yazılı rivâyetlere dayanması

[5] Bk. Minorsky, *a.g.m.*

[6] Bunun bir nüshası Süleymaniye (Şehid Ali Paşa) Ktp., nr. 1383'teki mecmuada vv. 128a-132b de bulunmaktadır. Tarih belirtilmiş olmamakla beraber oldukça geç bir tarihte istinsah edilmiş görünüyor. Yazarı hakkında bk. Lâmiî, *Terceme-i Nefehât*, İstanbul 1270, s. Ali Şîr Nevayî, *Nesâyimu'l-Mahabbe*, nşr. Kemal Eraslan, İstanbul 1979, ss. 208-10; Browne, II, 270-72.

[7] Bu eserin de bir nüshası yine Süleymaniye (Ayasofya) Ktp. nr. 2032'deki bir mecmuada 182b-184a nolu varaklar arasında yer almaktadır. Bunun Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndeki daha eski tarihli bir nüshası, Saadettin Kocatürk tarafından *AÜDTCFD*, XXVIII/3-4 (1971) ss. 223-31'de yayınlanmıştır.

sebebiyle, Kalenderîliğin eski dönemine ait, başka kaynaklarda bulunmayan malzeme ihtiva eden çok değerli bir kaynaktır[8].

En az bunun kadar değerli, hattâ tarihî kıymet itibariyle belki daha da önemli bir başka kalenderî kaynağı, Osmanlı devrine ait olup XV. yüzyılda kaleme alınmıştır. Zamanın ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba (1478) ve etrafındakileri anlatan bu eser, *Velâyetnâme-i Otman Baba* adını taşır. Bir adı da *Velâyetnâme-i Şâhî* olan bu kitabın yazarı, bizzat Otman Baba'nın halifelerinden Küçük Abdal olup, şeyhinin seyahatlerini ve yaptığı işleri, söylediği sözleri menkabevî bir üslûpla âdetâ günü gününe kaydetmek sûretiyle eserini meydana getirmiştir[9]. XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Kalenderîler'in hayat tarzlarını, inanç, düşünce ve telâkkilerini, birbirleriyle ilişkilerini ve rekabetlerini, temasta oldukları çevreleri ve insanları, belli başlı Kalenderî şeyhlerini ve tekkelerini âdetâ yarı-belgesel bir nitelikte bize aktaran cidden çok kıymetli bir kaynak olan bu eser sâyesinde, Osmanlı dönemi Kalenderîliğini oldukça iyi tanımaya imkân sağlayabiliyoruz.

Velâyetnâme-i Otman Baba'ya ek olarak, bugüne kadar – ve haklı olarak– birer Bektaşî kaynağı olarak tanınan, başta *Menâkıb-Hacı Bektaş-ı Velî* olmak üzere[10], *Velâyetnâme-i Abdal Musa*[11], *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*[12], *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*[13], *Velâyet-*

[8] Kalenderîliğin tarihi ve doktrin yapısı bakımından birinci derecede öneme hâiz olan bu eser, Tahsin Yazıcı tarafından metin olarak yayınlanmıştır: *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, Ankara, TTK yay., 1972. Eser ve yazarı hakkında geniş bilgi gerek bizzat Tahsin Yazıcı'nın gerekse Saadettin Kocatürk'ün yukarda metin içinde zikredilen makalelerinde bulunmaktadır.

[9] Eser ve yazarı hakkında daha önce tarafımızdan başka bir yerde (*Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, ss. 16-17) geniş bilgi verildiğinden burada üzerinde durulmayacaktır. Bahsedilen yerde eserle ilgili bibliyografik mâlumat da bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi'nde bulunan 643 numaralı nüsha kullanılmıştır.

[10] *Menâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1958.

[11] *Velâyetnâme-i Abdal Musa*, Abdurrahman Güzel'in özel kütüphanesinde bulunan ve aslı Bedri Noyan'da mevcut nüshadan alınan fotokopi nüsha. Burada bu nüshadan yararlanılmış olup A. Güzel'e teşekkür ederim.

[12] *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*, Abdurrahman Güzel'in özel kütüphanesindeki Elmalı Tekkesi'nden gelme nüsha. Bu nüshayı kullanmamıza izin verdiği için kendisine teşekkür borçluyum.

[13] *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi'nde bulunmakta olan 1189 numaralı nüsha.

nâme-i Hacım Sultan[14] ve *Velâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn*[15] gibi menâkıbnâme türündeki kaynakların da, gerçekte Osmanlı devri Kalenderîliğini aydınlatma konusunda bize birinci derecede yardım ettiklerini burada belirtelim[16].

2. *Sûfî tabakatları*:

Kendisi de çok tanınmış bir mutasavvıf olup, daha ziyâde Molla Câmî lâkabıyla meşhur Abdurrahman-ı Câmî (1492), bazı tasavvufî kavramları ve ünlü mutasavvıfların hayat hikâyelerini anlattığı *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* isimli eserinde[17], Kalenderîliğin dokrin yapısını tartışır. Bunu yaparken, daha ziyâde, aşağıda kendisinden bahsedilecek olan Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî'nin *Avârifu'l-Maârif*'ine dayanır. Orada olduğu gibi, Kalenderlikle Melâmetîlik arasında karşılaştırmalar yaparak aralarındaki farklara temas eder.

XV. yüzyılın ünlü Çağatay sûfî şâiri Ali Şîr Nevâyî (1501)' nin *Nesâyimü'l-Mahabbe* adlı tabakât kitabı ise, esas itibariyle *Nefehâtü'l-Üns*'ün çağatayca çevirisinden ibaret bulunmakla beraber, orada bulunmayan bir kaç Kalenderî şeyhinin biyografisini ihtiva etmesi itibariyle zikredilebilir[18].

Burada, XVII. yüzyıl gibi oldukça geç bir tarihte kaleme alınmış olmasına rağmen, bilhassa İran, Afganistan, Türkistan ve Hindistan'da daha önceki devirlerde yaşamış Kalenderî şeyhlerine ve hareketlerine dair kıymetli bilgiler veren bir tabakat kitabından

[14] Rudolf Tschudi, *Das Vilâjet-name des Hadschim Sultan*, Berlin 1914. Bu eserin yazma bir nüshası kendi özel kütüphanemizde bulunmaktadır.

[15] *Velâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn*, Orhan Köprülü'nün özel kütüphanesi nüshası. Burada bu nüshayı kullanmamıza izin verdiği için kendisine teşekkür ederim. Bu eserin Hacıbektaş Halk Kütüphanesi'ndeki bir başka nüshası bugünkü harflerle Şükrü Elçin tarafından şurada yayınlanmıştır:" "Bir Şeyh Sucâeddin Baba Vilâyetnâmesi", *TKA* (Prof. Dr. Necati Akder Armağanı), XXII/1-2 (1984), ss. 199-208.

[16] Bütün bu sayılan eserler hakkında yeterli tanıtıcı bilgiler, yukarda 9 numaralı notta zikredilen eserde bulunmaktadır.

[17] Burada, eserin farsça aslından XV. yüzyılda Lâmiî Çelebi'nin yaptığı türkçe çeviri (*Terceme-i Nefehat*, İstanbul 1270) kullanılmıştır. Abdurrahman Câmî ve eseri hakkında bk. Lâmiî, ss. 455-58; Nevayî, ss. 439-41; Browne, III, 507-14; H. Ritter, "Djamî", *EI2*.

[18] *Nesâyimü'l-Mahabbe*'nin Kemal Eraslan tarafından yapılan neşri için bk. yukarda 6 numaralı dipnot.

daha bahsetmeliyiz. Bu eser, Muhammed Mâsum-i Şîrazî'nin *Tarâiku'l-Hakayık* adındaki hacimli kitabıdır[19]. Kalenderîliğin Asya'daki durumu ve gelişmesine dair bilgilerimizin bir kısmını bu esere borçluyuz.

3 *Muhtelif tasavvufî eserler*:

Bu grupta bahsini edeceğimiz iki önemli eserden ilki, yukarda bahsi geçen Şihâbü'd-Dîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (1234)' nin *Avârifu'l-Maârif*'idir[20]. XIII. yüzyılın en büyük mutasavvıflarından olup, bazan 1196 yılında Dımaşk'ta idam edilen İran'lı mutasavvıf filozof Şihabü'd-Dîn-i Sühreverdî-i Maktûl ile karıştırılan bu zat[21], bir ara Abbasî halifesi en-Nâsır li-Dîni'llah'ın elçisi olarak I. Alâü'd-Dîn Keykubad'ın nezdine Konya'ya gelmiş ve Sühreverdiyye tarikatını Anadolu'ya sokmuştur.

Şihabü'd-Dîn-i Sühreverdî'nin bu eseri, yazıldığı devirde ve daha sonraları mutasavvıflar arasmda çok tutulmuş ve bir elkitabı niteliğini kazanarak kendisinden pek çok alıntılar yapılmıştır. İşte yazar bu eserinde sûfî meşreb itibariyle Kalenderîliğe çok yakın Melâmetîliği ele aldıktan sonra onu Kalenderîlik'le karşılaştırır ve ikisinin arasındaki telâkki farkların ve sebeplerini açıkladıktan sonra, kendi zamanındaki Kalenderîler'in durumlarına temas eder. Bu itibarla *Avârifu'l-Maârif*, Kalenderîliğin nazarî ve amelî durumu arasında bir kıyaslama yapma imkânına bize sağlamış olması bakımından önem taşır.

İkinci eser ise, aslında bir Kalenderî şeyhi olmakla beraber, bu niteliğinden pek bahsedilmeyen Fahru'd-Dîn-i Irakî (1289)'nin *Lemeât*'ıdır[22]. XIII. yüzyılın bu büyük Kalenderî şeyhi eserinde mensup olduğu zümrenin hiç adını anmadan yüksek sûfiyâne düşünce ve telâkkîlerini dile getirir. Bu bakımdan *Lemeât*, daha başka kesimlere mensup Kalenderîler'in fikirleriyle mukayese yapma fırsatını bize bağışlayarak hayli yardımcı olmaktadır.

[19] Bk. *Tarâiku'l-Hakayık*, nşr. M. Câfer Mahcup, Tahran (tarihsiz), 3 cilt.

[20] *Avârifu'l-Maârif*, Bulak 1289, 2 cilt (*İhyâu Ulûmi'd-Dîn* kenarı). Eserin başka baskıları da mevcuttur.

[21] Şihâbü'd-Dîn Ebû Hafs Ömer es-Süreverdî'ye dair bk. Lâmiî, ss. 527-28; Nevayî, s. 309; "Suhravardî", S. Van Den Berg, *EI*1.

[22] *Lemeât*, Süleymaniye (Şehit Ali Paşa) Ktp., nr. 2703'teki mecmua, vv. 17-35. Eserin bugünkü türkçeye çevirisi de mevcuttur (bk. Lemeât: Parıltılar, çev. Saaffet Yetkin, İstanbul 1988, 2. bs.).

4. *Menâkıbnâmeler*:

Kalenderîliğin klâsik devri ile Osmanlılar zamanı için birinci dereceden öneme hâiz olup, Kalenderî çevrelerde yazıldıkları için Kalenderî kaynakları olarak mütâlâa etmemiz gereken bazı menâkıbnâmelerden daha yukarda söz edilmişti. Bunlardan başka, öteki tarikat muhitlerinde kaleme alınmakla beraber, Kalenderîler'den bahseden iki önemli menâkıbnâme daha vardır. Bunlardan biri, aynı zamanda Mevlevîliğin de temel kaynaklarından bulunan *Menâkıbu'l-Ârifîn* olup[23], Mevlânâ Celâlü'd-Dîn-i Rûmî zamanında Konya ve çevresinde yaşamış bazı Kalenderî şeyhlerini ve bunların Mevlevî muhitleriyle ilişkilerini hikâye eder. Kalenderîliğin Anadolu Selçukluları zamanındaki durumunu aydınlatma itibariyle bizim için önemli bir kaynaktır.

Osmanlı İmparatorluğu zamanındaki, özellikle XVI. yüzyıldaki muhtelif Kalenderî zümrelerini çok canlı ve belgesel tasvirlerle bize anlatan ikinci menâkıbnâme ise, şûfî şâir Vâhidî tarafından kaleme alınmıştır. Bu eser, *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netîce-i Can* adını taşımakla birlikte, bilinen türden bir menâkıbnâme değildir[24]. Eserin kahramanı olan Hâce-i Cihan ise aslında hayalî bir şahsiyettir. Şâir Vâhidî, Ehl-i Sünnet inançlarına sıkı sıkıya bağlı bir sûfî olarak, kendi devrinde yaşayan ve bahis konusu inançlara pek de aldırış etmeyen bir takım sûfî toplulukları tenkit maksadıyla bu kitabını manzum ve türkçe olarak kaleme almıştır. Ancak eserin bizim için önemli ve ilgi çekici yanı, onun bu tenkitleri yaparken, muhtelif Kalenderî zümrelerini gayet canlı tasvirler halinde bize aktarması, inanç, düşünce ve gelenekleri, kılık kıyafetleri hakkında çok değerli bilgiler vermiş olmasıdır. Bu bakımdan

[23] Bk. Ahmed Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. T. Yazıcı, Ankara, TTK. yay., 1959-1961, 2 cilt. Eser ve yazarına dair geniş bilgi şurada bulunmaktadır: T. Yazıcı, *Âriflerin Menkıbeleri*, İstanbul MEB. yay., 1964, I. cilt, önsöz kısmı.

[24] Söz konusu menâkıbnâmenin nüshaları oldukça fazladır. Burada Paris Bibliothèque Nationale'indeki Suppl. turc no 1558'de bulunan nüshası kullanılmıştır. Bu eser, XIX. yüzyılda Karakaşzâde Ömer Efendi tarafından çok az bir değişiklikle kendine mal edilerek *Nûru'l-hüdâ li-men İhtedâ* (İstanbul 1286) adıyla yayınlanmıştır. Ayrıca eserin bir incelemesi, tenkitli bir metin çalışmasıyla birlikte doktora tezi olarak hazırlanmış olup henüz yayınlanmamıştır: Ahmet Karamustafa, *Vahidi's Menâkıb-ı Hvâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, Mc Gill University, Ist. of Islamic Studies, 1987. (Bu çalışmayı inceleme fırsatını maalesef edinemedik).

Vâhidî'nin bu kitabı da bizim için temel kaynaklardan sayılmak gerekir.

B) Tarihî kaynaklar:

Kalenderîliğin gerek Osmanlı öncesi, gerekse Osmanlı devirlerine ait tarihçesini aydınlatmaya yarayacak tarih kaynaklarını başlıca şu üç grup dahilinde incelemek mümkündür:

1. *Vekayinâmeler, coğrafî eserler, biyografi kaynakları, siyâsetnâmeler*:

Bunların bir kısmı özellikle Osmanlı öncesi dönem için bilgilerimizi büyük ölçüde tamamlayan kaynaklardır. Bu kabilden olmak üzere Kalenderîliğin Asya memleketlerindeki durumu hakkında meselâ Ziyâu'd-Dîn Bârânî'nin *Tarih-i Fîruzşahî*'si ile[25], Kasım Firişteh'in *Tarih-i Firişteh*[26] isimli eserlerini mutlaka belirtmeliyiz. Orta-Doğu coğrafyasında Kalenderîler'in faaliyetleri ve bazı Kalenderî şeyhlerinin biyografilerinden bahsederek bize zengin malzemeler sağlayan, meselâ Râvendî'nin *Râhatu's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*'u[27], Bedru'd-Dîn el Aynî'nin *İkdü'l-Cümân*'ı[28], Makrîzî'nin *Kitabü's-Sülûk* ve *el-Hıtat*[29] isimli biri tarihe öteki coğrafyaya ait iki eseri, hiç şüphesiz değerli kaynaklarımız arasındadır. Biyografi kaynaklarından ise daha başkalarının yanında özellikle Devletşah'ın ünlü *Tezkire*'si[30], İbn Hacer el-Askalânî'nin *ed-Düreru'l-Kâmine*'si[31] Muînü'd-Dîn-i Esfirâzî'nin *Ravzatu'l-Cennât*'ı[32] en başta zikredilmesi gerekli olanlardandır.

Osmanlı devri için ise, bilhassa devletin kuruluş yıllarında ve beylik döneminde vukûbulan olayları anlatan Âşıkpaşazâde ve

[25] *Tarih-i Fîruzşâhî*, Calcutta 1862.

[26] *Tarih-i Firişteh yâ Gülşen-i İbrahimî*, Lucknow 1381.

[27] Râvendî, *Râhatu's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, TTK yay, 1957, 2 cilt.

[28] El-Aynî, *İkdü'l-Cümân fî Tarihi Ehli'z-Zeman*, Bayezit Genel Kitaplığı, Veliyyüddin Ef. kısmı, 20. cilt, nr. 2392.

[29] Makrizî, *Kitabü's-Sülûk li-Mârifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr. Mustafa Ziyâde, Kahire 1936, I/2.; aynı yazar, *Kitabü'l-Hıtat ve'l-Mevâız ve'l-İ'tibar*, Bulak 1270, 2 cilt.

[30] Bundan aşağıda daha geniş olarak bahsedilecektir.

[31] İbn Hacer el-Askalânî, *Ed-Düreru'l-Kâmine fî Âyâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1340, 2 cilt.

[32] Esfirâzî, *Ravzatü'l-Cennât*, nşr. S. Muhammed Kâzım, Tahran 1338 hş.

Oruç Beğ'in *Tevârih-i Âl-i Osman*'ları ile[33], Neşri'nin *Kitab-ı Cihannümâ*'sı[34] vb. ilk Osmanlı vekayinâmeleri, *Rum Abdalları* adı altında zikredilen bazı Kalenderî şeyhlerine dair bilgi verirler. İlk anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'ların yarı menkabevî tarzlarını muhafaza etmekte olan bu kaynaklar sâyesinde, Osman, Orhan ve Murad Beğlerin yakın çevresinde birer *derviş-gazi* hüviyetiyle görünen Kalenderi şeyhleriyle ilgili çok önemli mâlumat edinebiliyoruz.

XVI. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış olup genel mâhiyette birer Osmanlı tarihi durumundaki *Kühnü'l-Ahbar*[35], *Tâcü't-Tevârih*[36], vb. kaynaklardaki mâlumat ise, daha çok bu birincilerin biraz daha teferruatlı bir tekrarından ibarettir. Bunlar arasında Nişancı Mehmed Paşa'nın *Tarih-i Nişancı* adıyla bilinen küçük hacimli eseri ise,[37] XVI. yüzyıldaki Kalenderîler'in durumu itibariyle hayli önemli ve başka vekayinâmelerde bulunmayan bilgiler ihtiva eder. Özellikle Kalenderîler arasındaki râfizî hareketler dolayısıyla merkezî yönetimin takip ettiği politikayı buradan açıklıkla görmek mümkündür.

Bunlardan ayrı olarak, XVII. yüzyılda Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu'nu tanımaya ve tanıtmaya yönelik olarak kaleme alınan meselâ Michel Baudier'nin *Histoire Générale de la Religion des Turcs*'ü[38], Paul Ricaut'nun *The Present State of The Ottoman Empire*'ı[39] ve başka benzeri eserlerde de, bu yüzyıldaki Kalenderîliğin tarihçesi açısından cidden çok kıymetli malzemeye rastlamaktayız.

Siyâsetnâme türünden ise yalnız bir tek kaynağımız bulunmakta olup o da, Anadolu Selçukluları devrinde kaleme alınmış bulunan, dolayısıyla bu devirde Anadolu'da yaşamakta olan Kalenderîler'den bahseden, Muhammed b. el-Hatîb'in *Fustâtu'l-Adâle*

[33] *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Bey, İstanbul 1332; *Oruç Beğ Tarihi*, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.

[34] *Kitab-ı Cihannümâ*, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951-55.

[35] Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbar*, İstanbul 1285, 5. cilt.

[36] Hoca Sa'du'd-Dîn, *Tâcü't-Tevârih*, İstanbul 1279, 2 cilt.

[37] *Tarih-i Nişancı*, İstanbul 1290.

[38] M. Baudier, *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.

[39] P. Ricaut'nun Londra'da 1668 yılında basılan bu eserinin, burada *Etat Présent de l'Empire Ottoman* (Paris 1670) isimli Fransızca çevirisi kullanılmıştır.

ismindeki çok geğerli risâlesidir[40] Aslında bu risâle, devlet yönetiminden bahsetmekle beraber, önemli bir kısmı Kalenderîler'e ayrılmıştır. Yazar, burada Kalenderîler'e şiddetle hücum etmekte, o devir Anadolu'sunda bunların tam anlamıyla anarşist bir zümre teşkil ettiklerini anlatmaktadır. Ama bunu yaparken de Kalenderiler hakkında fevkalâde ilgi çeken bilgiler aktarmakta, böylece bize, kendi şahsî müşahedelerine dayalı, birinci elden değerli bir kaynak bırakmış olmaktadır.

2. *Seyahatnâmeler*:

Kalenderîler hakkında ikinci grup tarih kaynaklarını da seyahatnâmeler teşkil eder. Bilhassa XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu dahil muhtelif İslâm ülkelerine yaşayan Kalenderî zümrelerine dair en bol ve müşahedeye dayalı mâlumat, hiç şüphe yokki, çoğunluğunu hıristiyan Avrupalılar'ın teşkil ettiği seyyahların eserlerinde bulunmaktadır.

Bu seyahatnâmelerin başında, XIV. yüzyılın Mağripli ünlü müslüman seyyahı İbn Battuta gelir. O, bilhassa İran, Afganistan ve Hindistan'da yaptığı seyahatler esnâsında çok çeşitli bir takım Kalenderî zümreleriyle karşılaşmış, bunların şeyhleriyle konuşmuş ve tartışmıştır. Bunlar içinde Hayderîler önemli bir yer tutar. İşte bu ünlü seyyahın *Tuhfetü'n-Nuzzar*, yahut kısaca *Rihle* diye bilinen seyahatnâmesi[41], bu itibarla kıymetli bir kaynak olarak seyahatnâmeler arasında yer alır.

Avrupalı seyyahların eserleri de, özellikle XV. yüzyıldan itibaren, Kalenderî zümrelerinin inanç ve gelenekleri, halkla ilişkileri hakkında verdikleri bilgiler, münhasıran onların kılık ve kıyafetlerini yansıtan belgesel nitelikteki gravürler sâyesinde bize eşsiz malzeme sağlamış bulunuyorlar. Bunlara misal olarak burada, Clavijo'nun *Kadiz'den Semerkand'a Seyahat*[42]; Nicolas de Nicolay'ın *Les Navigations et Pérégrinations*[43]; Pedro adlı bir İspanyol seyyahının

[40] Bu çok önemli risâlenin Kalenderîler'le ilgili kısmı, vaktiyle merhum Osman Turan tarafından, "*Türkiye din tarihine ait bir kaynak*" (*Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, ss. 553-564) isimli makalesinin eki olarak farsça metin halinde yayınlanmıştır.

[41] Ibn Batoutah, *Les Voyages d'Ibn Batoutah*, nşr. C. Defrémery-B.R. Sanguinetti, Paris 1874-1879, 5 cilt.

[42] Klaviyo, *Kadizden Semerkanda Seyahat*, çev. Ö.R. Doğrul, İstanbul 1975.

[43] N. de Nicolay, *Navigations et Pérégrinations*, Paris 1527.

Kanuni Devrinde İstanbul[44]; Salomon Schweiger'in *Constantinopel*[45] adlı eserlerini verebiliriz. Antonio Menavino'nun *I Costumi et la Vita Turchi*[46]; Théodore Spandouyn Cantacasin'in *Petit Traité de l'Origine des Turcs*[47] isimli eserleri de Kalenderîler konusunda zengin malzeme ihtiva ederler.

3. *Arşiv belgeleri*:

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kalenderî zümrelerinin muhtelif faaliyetleri, halkla ve yönetim çevreleriyle ilişkileri, bazı içtimâî nitelikli halk hareketleriyle yakın alâkaları gibi konular gündeme geldiğinde hiç şüphe yokki bize en değerli ve yetkili malzemeyi sağlayacak kaynaklar, arşiv belgeleridir. Bugün için özellikle XVI. yüzyıla ait belgelere daha fazla sahibiz. İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki *Mühimme Defterleri*'nde pek sık olmamakla birlikte, Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli Kalenderî zümrelerinin faaliyetlerine, bunların yaşamakta oldukları zâviyelere dair oldukça dikkat çekici belgelere rastlanmaktadır. Bunlardan bir kısmı vaktiyle merhum Ahmed Refik (Altınay) tarafından tanınmış bir makalesinde metin olarak yayınlanmış bulunmaktadır[48]. Bu araştırmada bunlar geniş ölçüde kullanıldığı gibi, henüz yayınlanmamış olanlardan da faydalanılmaya çalışılmıştır.

C) Edebî kaynaklar:

İslâm dünyasında yaşamış pek çok mutasavvıf veya sûfî gibi, Kalenderîler de düşünce ve inançlarını, tasavvufî telâkkilerini şiir yoluyla ifade etmişlerdir. Bu sebeple ya devirlerinin edebî kaynaklarına geçmişler, veya geriye bir divan, yahut hiç olmazsa bazı manzum parçalar bırakmışlardır. İşte gerek bu divanlar veya manzum parçalar, gerekse onların hayat hikâyelerini anlatıp eserlerinden örnekler veren şuarâ tezkireleri bizim için birinci dereceden birer kaynak teşkil etmektedirler.

[44] *Kanuni Devrinde İstanbul*, çev. Fuad Carım, İstanbul 1964.

[45] S. Schweiger, *Constantinopel*, Nurnberg 1539.

[46] A. Menavino, *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551.

[47] Th. S. Cantacasin, *Petit Traité de l'Origine des Turcs*, nşr. Ch. Schefer, Paris 1896.

[48] A. Refik (Altınay), "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX/2 (1932), ss. 21-[illegible].

1. *Divanlar ve diğer muhtelif edebî eserler*:

Osmanlı öncesi devir için ilk akla gelenler arasında muhakkakki yukarda kendisinden bahsedilen Baba Tâhir-i Uryan'ın *Rubâiyyat*'ı vardır. Bundan başka ünlü şâir Hâfız (1390)'ın *Divan*'ı ile[49], bir ara Anadolu'da da ikamet etmiş bulunan Fahru'd-Dîn-i Irakî'nin *Divan*'ını[50] mutlaka zikretmeliyiz. Çünkü her ikisi de yüksek seviyede Kalenderî sûfî telâkkileri yansıtmaları itibariyle belgesel birer nitelik arzederler. Ayrıca ünlü edip Şeyh Sa'dî-i Şîrazî (1292)' nin çok tanınmış iki eserini, *Gülistan* ve *Bostan*'ını bunlara ilâve edebiliriz[51]. Bunlardan başka; Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si ile *Divan-ı Şems-i Tebrîzî* (yahut *Divan-ı Kebîr*) adındaki ünlü eserlerini belirtmemiz gerekir[52].

Osmanlı dönemi için ise, XVI. yüzyılda büyük ün kazanmış olup, kendileri de vaktiyle Kalenderîliğe intisap etmiş bulunan Hayalî Beğ (1557) ile çağdaşı ve hemşehrisi Hayretî (1535)'nin *Divan*'ları mükemmel birer belge mahiyetini arzederler[53]. Bilhassa Hayretî'nin divanı XVI. yüzyıl Osmanlı Kalenderîleri'nin inanç ve âdetlerini, geleneklerini, dünyaya bakış tarzlarını birinci elden yansıtan ve bugüne kadar da bu açıdan değeri anlaşılmayan bir kaynaktır.

Bunların dışında, bilhassa yine XVI. yüzyılda yaşamış başka Kalenderî şâirleri de vardır ki, bunların eserlerinden bazı parçalara şurada burada rastlanmakta, hayatları hakkında az da olsa kısa bilgiler şuarâ tezkireleri sâyesinde bize kadar intikal etmiş bulunmaktadır.

2. *Şuarâ tezkireleri*:

Osmanlı dönemi öncesi için Devletşah (1495)'ın ünlü *Tezkiretü'ş-Şuarâ*'sı[54], yazarının zamanına kadar yaşamış bazı meşhur

[49] Hâfız, *Dîvan*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul, MEB. yay., 1968, 2. bs.

[50] Fahru'd-Dîn-i Irakî, *Külliyât-ı Şeyh Fahru'd-Dîn İbrahim-i Hemedânî mütehallıs be-Irâkî*, nşr. Said Nefîsî, Tahran (tarihsiz), 4. bs.

[51] Sâdî, *Gülistan*, çev. Hikmet İlaydın, İstanbul 1963, 2. bs.; *Bostan*, çev. H. İlaydın, İstanbul 1967, 2. bs.

[52] *Divan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958-1959, II. IV. cilt.

[53] Hayalî Beğ, *Hayalî Beğ Divanı*, nşr. A. Nihat Tarlan, İstanbul 1945; Hayretî, *Divan*, nşr. Mehmet Çavuşoğlu, İstanbul 1981.

[54] Burada bu eserin türkçe çevirisi kullanılmıştır (bk. Devletşah, *Tezkire*, çev. Necati Lugal, İstanbul 1977).

Kalenderî şâirlerinin biyografilerini vermek sûretiyle bize oldukça değerli malzeme sunmaktadır. Osmanlı devri için ise, daha şanslı durumdayız. XVI. yüzyılda yaşamış Yetîmî, Meşrebî, Feyzî, Haydarî vb. pek çok Kalenderî şâiri, bu yüzyılda kaleme alınmış hemen bütün tezkirelere girmişlerdir. Bunlar arasında ilk elde *Tezkire-i Lâtîfî*[55], *Tezkire-i Sehî*[56], *Kınalızâde Tezkiresi*[57], *Âşık Çelebi Tezkiresi*[58] ve benzerlerini sayabiliriz.

II — ARAŞTIRMALAR

A) Müstakil çalışmalar:

Kalenderîlik, tasavvuf tarihi boyunca sûfîliğin muhalif ve marjinal kanadını oluşturması bakımından olduğu kadar, Kalenderîler de içinde yaşadıkları toplumların genel nizamına ters düşen ve pek çok sosyal nitelikli hareketlerde rol alan kişiler bulunmaları itibariyle dikkat ve ilgiye değer bir araştırma konusu teşkil ederler. Bununla beraber, onları konu edinen araştırmaların sayısı pek fazla değildir. Klâsik zühdî tasavvufa karşı bir tavır ortaya koyan Kalenderîler' in, münhasıran tasavvuf tarihi alanında çalışan araştırıcılar tarafından niçin ihmal edildiğini düşünmek gerekiyor.

Merhum Fuad Köprülü'nün değişik yazılarında defalarca önemine işaret ettiği Kalenderîlik hakkında bizzat hazırladığını söylediği halde[59], yayınlamaya muvaffak olmadığı monografisini istisnâ edersek, bu hususta ilk müstakil araştırmalar, Franz Babinger tarafından gerçekleştirilmiştir. O, *Encyclopédie de l'Islam*'ın ilk baskısında (Leiden 1908–1938) yer alan "*Kalender*" ve *Kalenderî*" maddelerinde o zamanki sınırlı malzemesine dayanarak Kalenderîliğin kısa tarihçesini yapmakta ve kısmen de Osmanlı devri Kalenderîliğine temas etmektedir.

Muhammed Tagi Ahmed'in "*Who is a Qalandar?*" (*Journal of Indian History*, 33 (1955), ss. 155-170) isimli makalesi ise, bir ta-

[55] Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314.

[56] Sehî Beğ, *Tezkire-i Sehî*, (*Heşt Bihişt*), nşr. Günay Kut, Harvard Un. Press 1978.

[57] Kınalızâde, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1978–1981, 2 cilt.

[58] Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971.

[59] Köprülüzâde M. Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 4 (1338), s. 298, not: 3.

savvuf mektebi olarak Kalenderîliğin mâhiyetini araştırmakta olup, Hindistan Kalenderîleri'nin tarihçesini ana hatlarıyla vermeye çalışan ilk incelemelerdendir.

Türkiye'de ise, merhum Abdülbaki Gölpınarlı *Türk Ansiklopedisi*'nde "*Haydarîlik*" ve "*Kalenderiyye*" maddelerini yayınlamış olup birincisinde Kalenderîliğin bir şûbesi olan Haydarîlik hakkında kısa bir mâlumat vermiş, ikincisinde genel olarak Kalenderîliği ele aldıktan sonra, tarikatın muhtelif İslâm ülkelerindeki durumlarını ve arada Osmanlı dönemini çok kısa bir şekilde özetlemiştir. Ayrıca erkân ve âyinlerden, kılık ve kıyafetlerden de bahsetmiştir.

Türkiye'de Kalenderîlik'le asıl ilgilenenlerin başmda hiç şüphesiz Tahsin Yazıcı gelir. Kendisi, kaynaklar kısmında bahsi geçen Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin menâkıbnâmesi üzerinde çalışmış, "*Kalenderlere dair yeni bir eser*" (*Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968, ss. 785–797) isimli makalesinde bunun detaylı bir tanıtmasını yaptıktan sonra, adı geçen kaynağın orijinal metnini de yayınlamıştır. Tahsin Yazıcı bunlardan başka *Encyclopédie de l'Islam*'ın ikinci baskısındaki "*Kalandar*" ve "*Kalandariyya*" maddelerini de yazmıştır.

Tıpkı Tahsin Yazıcı gibi, aslında Fars dili ve edebiyatı ile uğraşan Saadettin Kocatürk'ün de bu konuda bazı yazılar yayınlağını görüyoruz. Bunlardan ilki, yine Hatîb-i Farisî'nin eserinin bir tanıtması mâhiyetinde olup, baş tarafında Kalenderîliğin kısa bir tarihçesini ihtivâ eden "*Der bâre-i fırka-i Kalenderiyye ve Kalendernâme-i Hatîbi Fârisi, ma'nî-i kelime-i Kalender*" (*Doğu Dilleri Dergisi*, II/1 (1971), ss. 89–122) adlı makalesi olup türkçesi,, "*Kalenderiyye Tarikatı ve Hatîb-i Fârisî'nin Kalendernâme'si*" ismi altında *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan* (İstanbul 1971, ss. 221–248) isimli kitapta yayınlanmıştır. S. Kocatürk, bundan sonra neşrettiği "*İran'da İslâmiyetten sonraki yüzyıllarda fikir akımlarına toplu bakış ve Kalenderiyye Tarikatı ile ilgili bir risâle*" (*AÜDTCFD*, XXVIII/3-4 (1971), ss. 215-231) başlığını taşıyan yazısında ise, yine Kalenderîliğin kısa bir tarihçesinden sonra, Hüseyin Enîsî' nin daha önce bahsi geçen *Risâle-i Kalenderiyye*'sinin farsça metnini ve türkçe çevirisini yayınlamıştır.

Colin İmber'in "*The Wandering Dervishes*" (*Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar*, Univ. of Manchester (1977–1978),

Manchester 1980, ss. 36-50) adındaki makalesi ise, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli Kalenderî zümrelerini ilk defa bir arada ele alan hemen hemen tek araştırmadır denebilir.

Tarafımızdan neşredilen "*Kalenderîler ve Bektaşîlik*" (*Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İÜ. Edebiyat Fak., İstanbul 1981, ss. 297-308) ve "*Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires... aux XVIe siècles dans l'Empire ottoman*" (*Osmanlı Araştırmaları – The Journal of Ottoman Studies*, III (1982), ss. 69-80) adlı makalelerden sonra, kronolojik sıraya göre, Simon Digby'nin "*Qalandars and related groups*" (*Islam in Asia*, ed. by Yohanan Friedmann, Boulder-Colorado 1984, ss. 60-108) isimli hacimli makalesi, Kalenderîliğin ilk dönemi hakkında olduğu kadar, asıl Hindistan Kalenderîleri'ne dair dikkate değer bilgiler sunmaktadır.

Bildiğimiz kadarıyla Kalenderîler'e dair son araştırma, "*Kalenderis dervishes and Ottoman administration from the fourteenth to the sixteenth centuries*" adıyla tarafımızdan hazırlanmıştır (bk. *Saint and Sainthood* (An International Conference), Berkeley-California, (baskıda).

B) Muhtelif araştırmalar içinde bulunanlar :

Bunların başında, merhum Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı tanınmış eserinde yer alan bazı satırlar bir yana bırakılacak olursa (Ankara 1976, 3. bs., ss. 337-39, 351-52), asıl aynı yazarın "*Anadolu'da İslâmiyet*" (*DEFM*, 4-6 (1338-1340), ss. 297-301) ismini taşıyan klâsikleşmiş makalesindeki önemli pasajları zikretmeliyiz. Bu pasajlar, bu konuda Türkiye'de ilk yazılan dikkate değer mütâlâalardan ibaret olup temel kaynakları değerlendirmesi itibariyle de bilhassa önemlidir.

Türkiye dışındaki çalışmalar arasında ise, Edward G. Browne'ın *A Literary History of Persia* (Cambridge 1905, II. ve III. ciltler) adlı tanınmış eserinde İran'lı Kalenderî şâirlerini anlatırken verdiği bilgiler ilk elde bahis konusu edilebilir.

Muhammed Habip'in vaktiyle *Medieval India Quarterly* dergisinin ilk cildinde (I/2, 1950) çıkan "*Chishti mystic records of the Delhi sultanate period*" isimli makalesi, de Çiştiyye tarikatı ile Kalenderîliğin münasebetlerini araştırması bakımından zikre değerdir. Ric-

hard Gramlich'in *Die Schiitischen Derwischorden Persiens* (Wiesbaden 1965, ss. 74-78) adlı kitabında da Kalenderîler'e küçük bir bölüm ayrılmış ve burada onların Hâksârîler ile olan alâkaları tartışılmıştır.

Burada son olarak rahmetli Emel Esin'in, Orta Asya'da XIII-XV. yüzyıllarda muhtelif Türk memleketlerindeki Kalenderî dervişlerine ait önemli bilgiler veren "*Les derviš hétérodoxes turcs d'Asie centrale*" (*Turcica*, XVII (1985), ss. 7-40) başlıklı makalesini bahis konusu etmemiz gerekir.

Bu sayılanların dışında daha başka bazı eserlerde Kalenderîler'den söz edilmişse de bunları tek tek saymaya gerek yoktur.

KALENDERİLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

G İ R İ Ş

KALENDERÎLİĞİN DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

I — KALENDERÎLİĞİN SOSYAL TEMELLERİ

İslâm dünyasının tarihî gelişimi içinde tasavvufun ortaya çıkışını belirleyen şartlar, tasavvufun fikir temelleri, muhtelif tasavvuf mekteplerinin teşekkülü ve nihayet tarikatların ortaya çıkış süreçleri bugün artık çok iyi bilinmektedir. Bu konularda yapılan araştırmalar hayli gelişmiş bir seviyeye yükselmiş bulunmaktadır. Bütün bu çalışmalar tasavvufun, İslâm'ın daha ilk yüzyılı içinde belirmeye başlayan siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel değişmelerin sosyal yapıda hasıl ettiği karmaşa sonucu şekillenmeye başladığını gösteriyor.

Hulefâ-i Râşidîn devrinin (632-661) son zamanlarında İslâm toplumlarının içine düştüğü siyasî ve içtimaî buhranlar[1]; ardından gelen Emevî döneminde (661-750) eski Arap kabîle asabiyyetine yeniden ağırlık veren ve giderek saltanata dönüşen hilâfet rejiminin, *mevâlî* denilen gayri Arap müslümanlar üzerinde uyguladığı baskı ve bunun doğurduğu rahatsızlık duygusu[2]; Abbasî döneminde devam eden iç siyasî bunalımlar ve bunun sonunda içtimâî nizamı sarsan buhranlar[3], tasavvufun bütün bu olumsuzluklara karşı mistik bir tepki olarak gün yüzü görmesine sebep olmuş görünmektedir.

Tasavvuf tarihinin açıkça ortaya koyduğu üzere bu tepki, IX. yüzyılda ilk önce ve en fazla, belirtilen rahatsızlıklardan kolayca etkilenebilen esnaf zümresinin teşkil ettiği orta tabakada ifadesini buldu[4]. Bu mistik tepki şüphesiz ki kendi tarihî gelişim süreci için-

[1] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. H.D. Yıldız, İstanbul 1979, s. 55-75; P.K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. S. Tuğ. İstanbul 1980, I, 273-86; *The Cambridge History of Islam*, Cambridge 1970, I, 67-72.

[2] Lewis, ss. 82-89; Hitti, II, 353-76; *The Cambridge History of Islam*, I, 87-92. Buralarda konuyla ilgili yeterli bilgi bulunmaktadır.

[3] Lewis, ss. 95-104; *The Cambridge History of Islam*, I, 104-133; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, ss. 190-96.

[4] Bu konuda. A.J. Arberry, *Le Soufisme*, fr. çev. Jean Gouillard, Paris 1952, ss. 32-47; G.C. Anavati-L. Gardet, *Mystique Musulmane, Tendances, Experiences et Techniques*, Paris 1976, 3. bs., ss. 21-23.

de her yerde ve devirde aynı mâhiyet ve eğilimleri göstermemiştir. Eski Mısır, Hellen, Mezopotamya, İran ve Hind kültür sâhalarının İslâm öncesi mistik eğilimleri ve yaşantısı, mahallî din ve itikatları, tasavvufun teorik cephesinin çeşitli mektepler halinde şekillenmesine önemli ölçüde katkıda bulundular[5]. İslâm kültür ve düşünce tarihini derinden etkileyen hiç bir tasavvuf cereyanının, İslâmiyet'in beşiği olan Arabistan'da doğmamış, gelişmemiş ve yerleşmemiş olması –ki bugün de öyledir– tasavvufun yapı itibariyle, İslâmiyet'i kendi eski kültürleri dahilinde algılayan *Mevâlî* orta tabakasının, kitabî ve nasçı İslâm anlayışını temsil eden hâkim Arap müslümanlar sınıfına karşı geliştirdiği mistik bir tepki hareketi olmasının bizce en reddedilemez delilidir.

İlk itici gücünü, İslâm peygamberinin şahsî yaşayışıyla örnek olduğu ilk devir İslâm zühdünden almakla birlikte, belirtilen siyasî ve özellikle sosyo-kültürel ve iktisadî şartların kılavuzluğunda IX. yüzyılda bilinen klâsik hüviyetiyle teşekkül eden tasavvuf, bu sebeple önceleri koyu bir *zühd ve takvâ* anlayışı etrafında gelişti[6]. Ama zamanla, müslüman coğrafyasının bir yandan Kuzey Afrika yönünde, diğer yandan da İran üzerinden Asya istikametinde genişlemesi, sözkonusu yüzyıldan itibaren bu geniş alanda meydana gelen siyasî, sosyo-ekonomik ve kültürel çalkantılar bu ortodoks tasavvuf içinde yeni bir muhalefet kanadının oluşmasına yol açtı.

Her biri kendi yaşadığı devir ve bölgede İslâm dışı ilân edilen Bâyezid-i Bistâmî (874), Cüneyd-i Bağdâdî (910) ve Hallâc-ı Mansur (922) gibi büyük mutasavvıflar, zühd ve takvânın yerine ilâhî aşk ve cezbenin galip olduğu, bir anlamda erken Vahdet-i Vücud'çu nitelik taşıyan bu muhalefet kanadının ilk temsilcileri oldular. Önce Irak'ta başlayan bu muhalif akım, fazla bir zaman geçmeden İran ve Mâverâünnehir'deki değişik sûfî merkezlerinde de kendini gösterdi. Mistik niteliğini aşağıda ele alacağımız, tasavvuf tarihi literatüründe *Melâmetîlik* adıyla bilinen bu akım, belir-

[5] Msl. bk. Reynold A. Nicholson, *The mystics of Islam*, London 1963, ss. 10-27; L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, s. bs., ss. 63-98.

[6] Msl. bk., Nicholson, ss. 4-6; Massignon, ss. 156-174:, *The Cambridge History of Islam*, II, 604-608.

tilen bu buhran ortamında doğdu ve özellikle eski İran mistik kültürünün kalıntılarını oldukça canlı bir şekilde hâlâ yaşatmaya devam eden Horasan ve Mâverâünnehir mıntakalarında gelişti.

İşte Kalenderîlik, tasavvuf zihniyetinden yaşayış tarzına, kılık kıyafetinden islâmî kaidelere bakış açısına kadar her şeyiyle içinde yaşadığı siyasî ve içtimaî nizamı dışlayan bu zümreler içerisinde doğdu ve gelişip yayıldı.

II – KALENDERÎLİĞİN MİSTİK TEMELLERİ:

Kaba ve kalın hatlarıyla, yaşadığı toplumun nizamına karşı çıkararak dünyayı kaale almaya değer görmeyen ve bu düşünce tarzını günlük hayat ve davranışlarıyla da açığa vuran tasavvuf akımına *Kalenderlik* veya *Kalenderîlik* denebilir. Ancak bu kısa ve çok kalın hatlı târif, İslâm dünyasının muhtelif zaman ve mekânlarında yaşamış olup kendilerine değişik isimler verilen, lâkin genelde *Kalender* veya *Kalenderî* olarak anılan bu akım mensuplarını tam anlamıyla nitelemeğe yeterli değildir. Çünkü ileriki bölümlerde de açıkça görüleceği üzere, Kalenderîlik tek parça halinde bir yapı sergileyen, hattâ tek bir tarikat şeklinde teşkilatlanmış bir tasavvuf akımı değildir.

Tarihte yaşamış Kalenderî şeyhleri ve bunların etrafında toplanmış Kalenderî zümreleri arasında, yukardaki genel târif içinde kalmakla beraber, farklı tezâhürler, eğilimler sergileyenler hep olagelmişlerdir. Hepsi de Kalenderî olmakla beraber, bir Baba Tâhir-i Uryan ile bir Fahru'd-Dîn-i Irakî, bir Şems-i Tebrîzî ile bir Otman Baba, birbirlerinden oldukça değişik şahsiyetlere ve telâkkilere sahiptiler. Ama hepsinde müşahede olunan ortak zihniyet, dünyevî olan her şeyi arkaya atmak, yalnız ilâhî aşkı önemseyerek islâmî emir ve kaideleri bu açıdan değerlendirmekti. Onlar bu ortak zihniyeti kendi karakterleri, yetiştikleri kültür ortamları çerçevesinde meydana vuruyorlardı. Onun için Şems-i Tebrîzî'de çok ince ve estetik bir görünüm alan Kalenderî felsefe, Otman Baba'da bize oldukça kaba ve tuhaf gelen bir biçime bürünebiliyor.

Her şeye rağmen temelde yine aynı zihniyete dayanan Kalenderîliğin bu dünyayı umursamayan, ona ihtiyaç duymaktan olabildiğince kaçan, toplum nizamını protesto eden tavrı ve bunun

dış görünüşe yansıyan temel mistik yapısı nerelerden kaynaklanıyordu?

A) Eski Hind ve İran mistisizmi ve mistik çevreleri :

Kalenderîlik, bugüne kadar yapılan az sayıda da olsa araştırmaların ortaya çıkardığı ve araştırıcıların fikir birliğine vardıkları sonuç itibariyle, geniş ölçüde eski Hind ve İran, ama özellikle de Hind mistisizminden ve mistik çevrelerinden etkilenmiş kabul edilebilir[7]. Gerçekten hemen her devirde, Anadolu dahil İslâm dünyasının pek çok yerinde görünen muhtelif Kalenderî zümrelerinin, aralarındaki kılık kıyafet itibariyle beliren az çok farklılıklar bir yana, ortaklaşa sergiledikleri bir takım hususiyetler, onları diğer klâsik sûfî zümrelerden hemen ayırdığı gibi, ister istemez bizi yukarda zikredilen mıntakalardaki mistik çevrelerin araştırılmasına götürmektedir.

Bir defa, Kalenderî zümrelerine genel ad olan *Kalender* kelimesi başta olmak üzere, pek çok sebep, bu zümrelerin menşe'lerini başka yerlerde değil, eski Hind ve İran mistik çevrelerinde, yani Budist, Zerdüştî ve Maniheist kültürlerde aramaya sevkediyor. Aşağıda görüleceği üzere, kaynaklarda Kalenderî zümrelerini belirlemek maksadıyla, çeşitli zaman ve zeminlerde daha başka isimlere de rastlanıldığı halde, genellikle *Kalender* (قلندر) veya *Kalenderî* (قلندرى) *Kalenderân* (قلندران) yahut *Kalenderiyye* (قلندريه) kelimeleri her zaman ve mekânda bu zümreleri ifade eden ortak isimler olmuştur.

Henüz menşei üzerinde kesin bir sonuca ulaşılmış olmamasına rağmen, arapça, farsça ve türkçe kaynaklarda bazan *Karender* (قرندر) ama ekseriyâ *Kalender* (قلندر) biçiminde kullanılan bu kelimenin, zaman zaman farsça *Kalântar* (كلانتر = iri, kaba kimse, türkçede *kalantor*), yahut grekçe *Kaletoz* (aşağı yukarı aynı anlamda)'dan geldiğini ileri sürenler bulunmuştur[8]. Ancak büyük bir ihtimalle sanskritçe *Kalandara* (kanun, nizam dışı, düzeni bozan) ke-

[7] Msl. bk. F. Babinger, "Kalenderi", *EI1*; Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, fr. çev. Felix Arin, Paris 1958, s. 133; T. Yazıcı, "*Kalenderler'e dair yeni bir eser*", ss. 786-87; Kocatürk, "*Kalenderiyye Tarikatı*", ss. 221-224; Yazıcı, "Kalandariyye", *EI2*..

[8] Bu konuya dair bk. Yazıcı, *a.g.m.*, aynı yerde.

limesinden gelmiş olabileceği de belirtilmektedir ki[9], oldukça doğru görünüyor. Üstelik bu, tarihî vâkıaya da uygun düşmektedir.

İkinci olarak, hemen her devir ve memlekette Kalenderî zümrelerinin ortak vasıfları olan, üç-beş kişilik gruplar hâlinde dolaşıp gezmek, günlük yiyeceklerini dilenerek sağlamak, vücut ve başlarındaki bütün tüyleri (saç, sakal, kaş ve bıyık) kazıtmak ve acâip kılıklarda dolaşmak gibi hususlar da bizi söz konusu mistik çevrelere yönelmeye zorlamaktadır.

Son olarak da, elimizdeki kaynaklarda, IX. yüzyılda İran ve Mezopotamya havalisinde Budist ve Maniheist râhiplerin dolaştıklarını veya bazı sûfilerin Budist ve Maniheist çevrelerle ilişki içinde bulunduklarını gösteren bazı kayıtların mevcut olduğunu söylemeliyiz. Meselâ ünlü Mûtezile âlimlerinden Câhız (886), *Kitabü'l-Hayavân* adlı eserinde, erken Abbasî döneminde Irak ve Sûriye'de halkın kendilerine *Sâihûn* (gezginler) dediği bir takım râhiplere rastlandığını, bunların küçük gruplar halinde şehir şehir, kasaba, kasaba dolaştıklarını kaydediyor[10]. Goldziher, Câhız'ın *Ruhbânu'z-Zenâdıka* diye nitelediği bu gezginci râhiplerin, eğer Hind *sadhu*'ları veya Budist râhipleri değilse, mutlâka onların mesleğini takip edenler olması lâzım geldiğini ve bunların hayat tarzlarının müslümanlardan bazı çevrelerce mutlaka taklid edilmiş bulunabileceğini söyler[11]. Goldziher'in bu şekilde kesin teşhis koymadan açıklamaya çalıştığı bu *Ruhbânu'z-Zenâdıka*'nın, yani *Zındıklar'ın Râhipleri*'nin, gerçekte Maniheist râhipler olduklarını düşünmemek için bizce her hangi bir sebep mevcut görünmüyor.

Bir başka tarihî haber, Goldziher'in, müslümanların bu râhipleri taklit etmiş bulunabileceklerine dair tahmininin, tersi şartlar altında da gerçekleştiğini bize gösteriyor. Bu defa, müslüman topraklarına gelen râhipler değil, Hindistan topraklarına giderek oralardaki Budist râhiplerin yaşantısını yakından inceleyen ve onlarla konuşan sûfiler bahis konusudur. İlhanlı tarihçisi Zekeriyya

[9] Msl. bk. Kocatürk, *a.g.m.*, s. 221, not: 1. Bu ilmî açıklamalardan başka bazı eski kaynaklarda da *Kalender* kelimesinin menşeine ve ne anlama geldiğine dair ilginç spekülasyonlar yapılmıştır (msl. bk. Gölpınarlı, "Kalenderiye", *TA*. Gölpınarlı burada bazılarını zikreder). Ayrıca bizzat *Manâkib-i C.S.* de yer alan bir açıklama için bk. s. 62.

[10] Bk. Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, Kahire 1323, IV, 147.

[11] Goldziher, aynı yerde.

Muhammed Kazvînî, VIII. – IX. yüzyılın tanınmış sûfîlerinden Şakîk-i Belhî (811-812)'nin sûfîliğe girişinin, tüccarken Hindistan'a yaptığı seyahatler esnâsında tapınaklarda görüşüp konuştuğu Budist râhiplerin tesiriyle olduğunu açıkça belirtmektedir[12]. Hiç şüphesiz bu tek örnek değildir. *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'de de, Kalenderî dervişlerinin kendilerine Hindli râhipleri örnek aldıkları çok açık bir tarzda kaydedilmiş olup[13] bundan başka örnekler de bulmak mümkündür.

Bütün bunlar, ilk Kalenderler'e, yahut Kalenderî dervişlerine yalnızca mistik anlayış ve dünya görüşü itibariyle değil, günlük yaşayış ve dış görünüş bakımından da öncülük ve modellik eden zümrelerden birinin, Budist ve Maniheist râhipler olduğu hipotezini takviye ediyor. O halde gerek bu hipotezin daha tutarlı hale gelmesi, gerekse Kalenderîler'i anlamaya yarayacak mukayese im-

[12] Bk. Zekeriyya Muhammed Kazvini, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-ibad*, Beyrut 1960, s. 333. Konumuz bakımından önemli olup bugüne kadar fazla dikkat çekmemiş bulunması itibariyle söz konusu bu kaydı çevirerek aşağıya alıyoruz:

"Şakîk önceleri tâcirdi ve Hindistan'a seyahat ederdi. Bir keresinde bir puthâneye (*beytü'l-asnâm*, yani Budist mâbedi) girdi ve orada saç ve sakalını kazıtmış olduğu halde puta (Buda) ibadet eden birini gördü. Ona şöyle dedi: Seni yaratan ve sana rızık veren bir ilâh var, O'na tap! Sana hiç bir fayda veya zarar veremeyecek olan bu puta tapma! Puta tapan bu adam aynen şu karşılığı verdi: Eğer iş senin dediğin gibiyse neden sen evinde oturmuyorsun da tâ buralara kadar gelip yoruluyorsun? Bu cevap üzerine Şakîk uyandı ve derhal zühd yolunu tuttu".

Bu parça gerçekte Şakîk-i Belhî'nin başından geçen bir olayı yansıtan tek örnek değildir. Yalnızca bu açıdan değerlendirilmesi yanlış olur. Parçanın asıl önemi, müslüman sûfîlerin Hind mistik çevreleriyle temasını göstermesi itibariyle önem taşır. Bu olay, buradaki kadar geniş olmamakla birlikte, *Kuşeyrî Risâlesi* tarafından da nakledilir (bk. *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s. 90).

[13] *Manâkib-i C S.*, s. 12:

بهند وستان نظر کن هند وانرا — که چون بگذاشتند ایشان جهانرا
اگرچه کافران بودند وجاهل — که بنهادند بر ترك غذا دل
صفای روح ایشان تابه حدّیست — که راز دیگران زیشان نهان نیست

Burada görüldüğü üzere, özellikle Hindli râhiplerin dünyadan vazgeçişlerine işaret edilerek onların bu tavrı övülmekte ve metnin devamında bu felsefenin Kalenderliğin esası olduğu fikri üstünde durulmaktadır.

kânları sağlaması bakımından, bu zümrelere kısa bir göz atmak yerinde olacaktır.

Eski Hind dinlerine ve mistisizmine hasredilmiş araştırmalar, Budist toplulukları lâikler ve râhiplerden ibaret iki ana grupta mütâlâa ediyorlar[14]. *Bhikşu* denilen râhipler zümresinin temel niteliği, hayatlarını sürdürecek asgarî eşya ve elbisenin dışında hiç bir şeye sahip bulunmamak (*fakr*), bekâr ve gezginci olmaktır[15]. André Bareau, bu gezgin râhiplerin Budizm'e has bir zümre olmadığını, aslında Brahmanizm'in hâkim olduğu daha eski zamanlarda, aynı yerlerde *Sramana* denilen gezgin râhiplerin yaşamakta bulunduğunu, Budizm'deki gezgin râhipler sınıfının temelinin M.Ö. IV. yüzyıla doğru bunlar tarafından oluşturulduğunu belirtiyor. *Sramana*'lar, toplumun aşağı yukarı bütün tabakalarından geliyorlardı. Onlar Brahmanizm'e karşı bir tavır ortaya koyuyor, ne bu dinin, ne de içinde yaşadıkları toplumun hiç bir kuralına aldırış ediyorlardı. Ahlâkî mefhumları da hiçe sayan bu gezgin ve dilenci râhipler, yarı çıplak dolaşıyor ve rast geldikleri herhangi bir yerde yatıp kalkıyorlardı. Sırtlarında postlarını taşıdıkları hayvanları taklit ediyor ve vücutlarına yaralar açıyorlardı[16]. İşte André Bareau' ya göre, Budizm, Brahmanizm'e karşı bir tepki hareketi olarak teşekkül ederken bu zümrelerden yararlanmıştı.

Bununla beraber, Budizm'deki râhipler daha iyi bir teşkilâtlanmaya tâbi tutulmuş olup, tam anlamıyla toplum içinde üstün yeri olan bir zümre durumuna yükselmişlerdi. Bunlar, yanlarında, içine yiyecek koydukları veya dilenmek için kullandıkları tahta yahut mâdenî bir kap, saç ve sakallarını kazımakta veya başka bir ihtiyacı görmekte işe yarayan bir ustura ve sırtlarında portakal rengi yarı açık bir elbiseden başka hiç bir şeyi bulunmayan kimselerdi. Onların dilenmeleri, tamamiyle doktrinlerinin gereği idi. Saç ve sakallarını kazıtmaları da aynı mâhiyetteydi[17].

[14] Msl. bk. Walter Ruben, "Buddhist vakıfları hakkında", *VD*, II (1942), ss. 173 vd.; André Bareau, *Les Religions de l'Inde III*: *Bouddhisme, Jaïnisme et Religions Archaïques*, Paris 1966, s. 67.

[15] Ruben, s. 45; Bareau, s. 69.

[16] Bareau, ss. 14-15; krş. ilerde Kalenderîler'in kılık ve kıyafetlerinden bahsedilen kısım.

[17] Ruben, *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil, Ankara 1947, ss. 42-48; Bareau, ss. 69-70.

İşte bu dilenci râhiplerin yine doktrinleri gereği yapmak zorunda oldukları bir başka şey de, yağışlı mevsimler dışında asla manastırda oturmamak, sürekli seyahat etmekti[18]. Bu râhiplerin hayatlarını çok iyi incelemiş olan Walter Ruben ve A. Bareau, bu hususta da dikkate değer müşahedeler kaydediyorlar. Onlara göre bu râhipler, kesinlikle bir iş tutmazlardı. Bu kendilerine şiddetle yasaklanmıştı. Bu yüzden hayatlarını sürdürebilmek ancak dilenmekle mümkündü. Sabahleyin yanlarına keşküllerini alarak bazan tek tek şehir, kasaba ve köylere gidip yiyecek teminine çalışırlar, bazan da bu işi gruplar hâlinde yaparlardı. Para, altın ve gümüş dışında, kendilerine verilen her şeyi reddetmeden almak zorundaydılar. İşlerini tamamladıktan sonra da, meskûn bölgeler dışındaki bağlık ve bahçelik yerlerde bir araya gelirler ve topladıkları yiyecekleri paylaşırlardı. İçlerinde en yaşlı, dolayısıyla kıdemli olanı, grubun tabii başkam oluyordu[19].

Yukarıda özetlenmeye çalışılan şu tasvirler, ileriki bölümlerde açıkça görüleceği üzere, tıpkı Kalenderîler gibi, dilenmenin dışında toplum içine aslâ karışmayan Budist râhiplerin, bir çeşit toplum dışı (marjinal) bir zümre olduklarını göstermektedir.

Benzer mâhiyette bir dilenci ve gezginci râhipler zümresinin, muhtemelen Hint tesiriyle Zerdüştîlik'te de mevcut olduğuna Geo Widengren işaret ediyor. Aynı şekilde bir çeşit *fakr ve tecerrüd* esasına dayalı bir doktrine sahip bulunan bu zümrenin, Zerdüştîliği tam anlamıyla temsil etmediğini de yine aynı yazar belirtmektedir[20].

Steven Runciman, Câhız'ın yukarda verilen tasvirine uygun bir tarzda Maniheist râhiplerden bahsetmektedir. Ona göre bu râhiplerin bilhassa gezici olmaları, Maniheizm'in misyoner bir nitelik taşımasından ileri gelmektedir. Mani râhipleri, dinlerinin dünyanın tek dini olduğuna, dolayısıyla herkesin bu dine girmesi gerektiğine inanıyorlardı. Nitekim Mani'nin kendisi de sürekli gezen biriydi. Mani râhiplerinin diğer bir özellikleri ise, çok muhtemel olarak Budizm'in tesiriyle, çalışmamaları ve geçimlerini tıpkı Budist râhipler gibi dilenerek sağlamalarıydı. Üstelik onlar da vaktiyle Sramanalar'ın yaptığı üzere, Sâsânî toplumunun kurallarını

18 Krş. Kalenderîliğin erkânından bahseden ikinci bölüm.
19 Bk. Ruben, "*Buddhist vakıfları hakkında*", s. 173; Bareau, ss. 72-75.
20 G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968, s. 84.

zerrece dikkate almıyor ve kanun ve nizamlara uymayı reddediyorlardı[21].

Buraya kadar özet halinde verilmeye çalışılan şu bilgiler, Budist, Zerdüştî ve Maniheist râhiplerin müslüman sûfî çevrelere yabancı olmamaları, hattâ onların hayat ve düşünce tarzlarının bazı çevreler tarafından ilgi ile karşılanması sonucu, İslâm dünyasının o zamanki siyasî ve içtimaî karışıklıklar içindeki durumunun da katkısıyla, zamanla bir taklit isteğinin uyanması, bize öyle kolayca reddedilecek bir varsayım gibi gelmiyor. İslâm dünyasında VIII., IX. ve X. yüzyılların siyasî mücadele ve iktidar değişikliklerinin birbirini kovaladığı, içtimaî buhranların birbiri peşi sıra patlak verdiği muhtelif mıntıkalarında, özellikle İran'dan Asya içlerine uzanan geniş bir sâhada, içinde yaşadıkları siyasî otoritenin ve toplumun sıkıntılarından kaçmak isteyen bazı sûfîlerin, bu zümrelerinkine benzer, dünyayı umursamayan, fakr ve tecerrüdü savunan protestocu bir mistik felsefeyi benimsemeleri çok mümkündü; büyük bir ihtimalle de böyle olmuş olmalıdır. İşte meselenin bu safhasında işin içine *Melâmet-Kalenderlik* ilişkisi girmektedir ki, Kalenderîliğin mistik temellerinden birisi de budur.

B) Melâmet ve Melâmetîlik cereyanı :

Kalenderîlik'le Melâmetîlik arasındaki ilişki, bilebildiğimiz kadarıyla daha XIII. yüzyılda Sûfî kaynaklarında bahis konusu edilerek tartışılmış olup Şihâbu'd-Dîn-i Sühreverdî'nin *Avârifu'l-Maârif*'i bunların başında gelir. Ancak bu tartışmaları ve Kalenderîlik-Melâmetîlik ilişkisini tahlile geçmeden evvel, Melâmetîliğin nasıl bir tasavvuf akımı olduğunu ve tarihçesini kısa da olsa bilmek gerekir.

Hangi tarihî ve içtimaî şartlar içinde doğup geliştiğine yukarda kısaca temas edilen Melâmetîlik, bir kere daha belirtmek lâzımdır ki, Abbasî İmparatorluğu'ndaki *Mevâlî* tabakasına mensup esnaf kesiminin mistik hareketidir[22]. Bu hareketin, Sâmânoğulları

[21] Bk. S. Runcimen, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris 1949, ss. 22, 63-64.

[22] Bu gerçek, vaktiyle Melâmetîlik üzerindeki çalışmalarıyla tanınmış olan Alman âlimi Richard Hartmann tarafından "*Sülemî'nin Risâletü'l Melâmetiyye'si*" (*DEFM*, III/2(1340), s. 291) adlı tanınmış makalesinde aynen şöyle ifade edilmiştir: "İbtidâları riyazat-ı sûfiyyeye ait hareket, münevver olmayan kitleden yükseldi. Bu sebepten fikrimce başlangıçta edebî tesiratın vukûu mümkün değildir ve halkın daha ziyade aşağı tabakasında devam etti. Bu keyfiyet, Sülemî'nin bu küçük kitabını tahsis ettiği Melâmetiyye hareketi için bilhassa vâriddir".

(819-1005) ile, başta Gazneliler olmak üzere, muhtelif Türk zümrelerinin hâkimiyet mücadelesi verdikleri, sürekli savaştıkları IX. yüzyılda ve bu mücadele sâhasının içinde yer alan Mâverâünnehir ve Horasan mıntakalarında kök salması bir rastlantı değildir. Bugün İran ve Afganistan sınırları içinde kalmış olup eski Hind-İran kültürünün zengin ve etkin kalıntılarını saklayan bu bölgeler içinde bulunan Nişapur, Herat, Belh ve Kâbil gibi önemli kültür merkezleri, bu sebeple Melâmetîliğin ana üsleri oldular[23].

Şüphesiz adı Melâmet veya Melâmetîlik olmasa bile bu tasavvuf akımını ilk yansıtan Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansur gibi ortodoks sûfîliğe karşı ilk muhalefeti başlatan şahsiyetlerin eski İran kültür sâhalarından Irak'da yaşamış bulunmalarına rağmen, asıl Melâmetîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkıp gelişmesi, tamamiyle buralarının eski Hind-İran mistik kültürünün taşıyıcı bölgeleri olmasıyla ilgilidir. *Fakr ve tecerrüd*'ü esas alıp toplumu ve dünyayı olabildiğince dışlayan bu tasavvuf mektebinin, aynı temel felsefeyi benimsemiş eski Hind-İran mistik geleneğinin üzerinde inkişaf etmesi kadar tabii bir şey olamazdı.

Eğer dikkat olunursa, Melâmetîliğin bu eski mistik çevrelerle bu yakın alâkası, ilk Melâmetîler olarak tanınmış olup aşağıda kendilerinden bahsedilecek sûfîlerden iki üç nesil öncekilerde daha açık bir şekilde belirginleşiyor. Tarih kaynaklarına göre, bu sûfîlerin ilki, Belh şehrinde yaşamış olup tasavvufa giriş menkabesi Buda'nınki ile büyük benzerlik arzeden meşhur İbrahim-i Edhem (777)'dir. *Fakr*, yani her türlü dünyevî ihtiyaçtan olabildiğince sıyrılmak ve *tecerrüd*, yani dış dünya ile onun alâkalarından kendini uzak tutabilmek prensibi onda çok açık bir biçimde görülebilir[24]. Bu tavır onun yakın çevresine mensup sûfîlerde, meselâ, Budist râhiplerle teması tarihen sâbit Şakîk-i Belhî ve onun haleflerinde gelişerek özellikle Nişâpur Melâmetîleri üzerinde büyük tesir uyandırmıştır[25]. Bu sûfîlerin tek münasebetleri, elbette bulundukları yerler,

[23] Hartmann, ss. 307-314; A. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, ss. 24-25; Ö. Rıza Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul 1950, ss. 37-39.

[24] İbrahim-i Edhem'e dair bk. Abdü'l-Kerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 79-80; Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcub*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1982, ss. 200-202; Ferîdü'd-Dîn-i Attar, *Tadhkiratu'l-Awliya*, nşr. R.A. Nicholson, London 1905, I, 85-106; Lâmiî, *Terceme-i Nefehât*, s. 95.

[25] Bu çok mühim şahsiyet hakkında meselâ şunlara bakılabilir: Kuşeyrî, ss. 90-91; Hücvîrî, ss. 210-11; Attar, I, 196-202; Lâmiî, s. 103.

yahut kendi memleketlerindeki tasavvuf çevreleriyle sınırlı değildi. İbrahim-i Edhem başta olmak üzere, hemen hepsinin Basra zühd mektebiyle de yakın temasları vardı. Ama tasavvuf anlayışları ve yaşayışları bu mektebinkinden çok farklıydı[26].

İşte bu zemin üzerinde oluşan ve birinci kuşak temsilcilerinden Ebû Hafs Ömer b. Mesleme el-Haddad'ın bizzat ifadesiyle "Hak Teâlâ ile beraber olmak için sırrını gizlemek, yakınlık ve kulluk adına kendini kınamak (*levm, melâmet*), halka yalnız kusur ve kabahatlerini gösterip iyiliklerini gizlemek sûretiyle kınamasını celbetmek" demek olan Melâmetîlik[27], başta Nişapur olmak üzere diğer sayılan merkezlerde Ahmed b. Hadraveyh (854)[28], Ebû Türab-ı Nahşebî (859)[29], ve bilhassa Ebû Hafs el-Haddad[30], Hamdûn b. Ahmed el-Kassar (884)[31] ve son olarak Şah Şucâ-ı Kirmânî (885)[32] tarafından temsil edildi. Lâkaplarının da gösterdiği gibi bu şahısların çoğu esnaf tabakasındandı.

Bütün araştırıcıların ittifakla kabul ettikleri üzere, Ebû Hafs el-Haddad ve Hamdûn el-Kassar'ın şahsiyetlerinde asıl özelliklerini sergileyip kendine taraftar toplayan Melâmetîlik, X. yüzyılda da adı geçenlerin müridlerinden Ebû Osman el-Hîrî (910), Yusuf b. Hüseyin el-Râzî (916) ve Abdullah b. Münâzil (940) gibi ileri gelen şeyhlerle tesirini sürdürdü[33]. Bunlardan Ebû Osman el-Hîrî ile Yusuf el-Râzî'nin zamanın ülemâsı ve diğer bazı sûfî-

[26] Msl. bk. Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 3. bs., ss. 174-213.

[27] Bk. Doğrul, *İlk Melâmet*, eserin sonunda yer alan *Risâletü'l-Melâmetiyye* çevirisi, s. 101. Melâmetiyye hakkında hemen bütün klâsik tasavvuf kaynaklarında ve sûfî tabakatlarında malzeme bulunmakta olup ayrıca buradaki dipnotlarda geçen kaynaklarda da muhtelif Melâmetî sûfîlerinin biyografilerine dair mâlumat vardır.

[28] Bk. es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, nşr. N. Şerîbe, Kahire 1969, 2. bs., ss. 104-106; Kuşeyrî, s. 98; Hücvîrî, ss. 219-21; eş-Şa'rânî, *Tabakatü'l-Kübrâ*, Kahire 1360, I, 65; Ensârî-i Herevî, *Tabakat-ı Sûfiyye*, nşr. Abdülhay Habîbî, Kâbul 1962, ss. 82-85.

[29] Bk. Kuşeyrî, ss. 99-100; Hücvîrî, s. 222.

[30] Bk. es-Sülemî, ss. 115-122; Kuşeyrî, s. 199; Hücvîrî, s. 225; Attar, I,322-31; Herevî, ss. 95-96; Lâmiî, s. 111.

[31] es-Sülemî ss. 123-29; Kuşeyrî, ss. 102-103; Hücvîrî, 149; Attar, I, 331-34; Herevî, ss. 103-105; eş-Şa'rânî, I, 68; Lâmiî, 113-14 ve daha başkaları.

[32] Bk. Kuşeyrî, s. 140; Hücvîrî, s. 240.

[33] Adı geçen şeyhlerin hayat hikâyeleri için Kuşeyrî, Attar ve eş-Şa'rânî'ye bakılabilir.

lerce *zındık* telâkki edilmiş olmaları, bize göre, Melâmetîliğin doktrin yapısındaki eski Budist ve Maniheist tesirlerin rolünü vurgulayan bir vâkıadır[34].

Pek tabii olarak Melâmetîlik, IX., X. ve XI. yüzyıllarda yaşayan bu şeyhlerle sınırlı kalmadı; daha sonraki yüzyıllarda da devam etti. Ancak bu akım tek başına bir tarikat olarak teşkilâtlanamamış, bilindiği üzere, muhtelif tarikatlara mensup şahsiyetler içinde zamanımıza kadar Melâmet'i bir meşrep olarak benimseyen pek çok kimse bulunmuştur[35]. Ayrıca tasavvuf tarihi incelendiğinde, Kübrevîlik ve Kalenderîlik gibi bazı tarikat ve sûfî akımların temelinin de esas olarak Melâmet mektebine dayandığını söylemek gerekir ki, şimdi tartışılacak olan ve esas konumuzu ilgilendiren husus da budur.

Bu kısmın daha başında da belirtildiği üzere, Melâmetîlik ile Kalenderîlik arasındaki bağ, XIII. yüzyılda *Avârifu'l-Maârif*'te tartışılmış ve XV. yüzyılda *Nefehâtü'l-Üns* ile sürdürülmüştür. Günümüzde de çağdaş araştırmacıların fikri, bu ikisi arasında hakikaten sıkı bir ilişki olduğu merkezinde toplanmıştır[36], ki gerçek de bundan başka değildir.

Avârifu'l-Maârif yazarı Şihâbu'd-Dîn-i Sühreverdî aslında Melâmetîler'in ihlas sahibi kimseler olduklarını, tıpkı günahkârların günahlarının meydana çıkmasından korktukları şekilde, onların da iyi işlerinin ve güzel huylarının açıklanmasından şiddetle kaçındıklarını söyler[37]. Aynı şekilde Abdurrahman-ı Câmî de bunların

[34] Nitekim Ö.R. Doğrul da bilhassa Ebû Osman için bu hususu tartışmakta ve bu konuya kesin gözüyle bakmaktadır (bk. *İlk Melâmet*, ss. 49-52).

[35] Zaten bu yüzden tarih boyunca ilk Melâmetîler'den başlamak ve bunlara *Birinci Devre Melâmetîleri* demek sûretiyle Melâmetîliğin üç devre şeklinde mütâlâası bir gelenek halini almıştır. *İkinci Devre Melâmîliği* Hacı Bayram-ı Velî'nin (1430) halifesi Dede Ömer Sikkînî (1486) ile başlatılır ve XVII. yüzyılın sonlarına kadar sürdürülür. *Üçüncü Devre Melâmîliği* ise, Bosna'da XIX. yüzyılda ortaya çıkan Şeyh Muhammed Nûru'l-Arabî ile başlatılır.

[36] Msl. bk. Köprülüzâde M. Fuad, "*Anadolu'da İslâmiyet*", ss. 298; Babinger, "Kalenderî", *EI*1; Tagi Ahmad, "*Who is a Qalandar?*", ss. 161-63; Gölpınarlı, *Melâmîlik*, ss. 15, 26 (Gölpınarlı daha sonraki bütün eserlerinde aynı şeyleri tekrarlayacaktır); T. Yazıcı, "Kalandariyya", *EI*2; S. Kocatürk, "*Kalenderiyye Tarikatı*", ss. 223-24 ve daha başkaları.

[37] Bk. *Avârifu'l-Maârif*, I, 194-98. Sühreverdî, kendi zamanında da Melâlâmetîler'in esas olarak Horasan'da bulunduklarını, Irak'ta da bunlara ara sıra rastlanmakla beraber Melâmetî olarak pek tanınmadıklarını kaydeder (bk. I, 202).

"çok mübarek bir tâyife" olduklarını belirtir[38]. Ancak bu sûfî yazarlar, Melâmetîler'in gerçekte âbid ve zâhid insanlar oldukları halde halk tarafından *fâsık* bilinmek için çaba sarfetmeleri yüzünden, bu tavrın sahte Melâmetîler türemesine sebebiyet verdiğini de kaydederler. Ayrıca Melâmet perdesi altında pek çok kimsenin "fısk u fücûr" işlediğine dikkat çekerek bunun ise *zendeka ve ilhad*'ın ta kendisi olduğunu vurgularlar[39].

İşte asıl mesele bu noktada kendini göstermektedir: Gerçek Melâmet'le *zendeka ve ilhad* nasıl farkedilecektir? Sühreverdî ve Câmî'ye göre Kalenderlik bu noktada ortaya çıkıyor. Bununla beraber, her iki yazar da Kalenderler'i gerçek sûfîlerden sayıp zındık ve mülhidlerin dışında tutuyorlar. Onlara göre Melâmetîler'le Kalenderler arasındaki fark, esas olarak topluma karşı tavırlarda ve nâfile ibadetleri yapıp yapmamakta belirmektedir. Melâmetî anlayışı daha ileri götüren Kalenderler, topluma muhalefet konusunda daha aktif ve isteklidirler. Onlar için kalp temizliği esas olduğundan, Melâmetîler gibi gizli gizli ibadet etmek yerine, hiç nâfile ibadet etmezler; zira bunun gereğine inanmazlar; ancak farzları yerine getirirler[40]. Câmî'ye göre, kendilerini Kalenderler olarak nitelemekle beraber, her bakımdan İslâmiyet'in dışına çıkmış sûfîlerin bu gerçek Kalenderler ile alâkaları yoktur[41].

Kısaca toparlanacak olursa bu tartışmadan çıkan sonuç şudur: Bir defa Kalenderlik, Melâmetîliğin biraz farklılaşmış biçimidir. Asıl önemli olan, bu yazarların eserlerini yazdıkları dönemlerde Kalenderliği henüz yüksek bir tasavvufî felsefe ve yaşayış biçimi olarak yaşayanlar bulunduğu gibi, kendilerini bu maske altında gizleyerek hiç bir dînî, içtimaî ve ahlâkî nizam ve kaide tanımayan Kalenderî zümreleri de bulunmaktadır. Sühreverdî'nin yaşadığı çağ, Kalenderîliğin doğuşundan yaklaşık iki buçuk asır sonrası olup büyük Kalenderî şeyhi Cemâlü'dîn-i Sâvî'yi yetiştirmiştir. Bu devir, aynı zamanda Kalenderîler'in Orta Doğu'da yayıl-

[38] Krş. Lâmiî, ss. 15-16.
[39] Krş. Sühreverdî, I, 211-12; Lâmiî, ss. 20-21.
[40] Krş. Sühreverdî, I, 208-210; Lâmiî, aynı yerde.
[41] Lâmiî, s. 20: "Ammâ şol tâyife ki zamanımızda *Kalenderlik* adıyla mevsûm olmuşlardır ve İslâm rebekasını boyunlarından çıkarmışlardır ve bu addolan evsafdan hâlilerdir bu isim (Kalenderlik) anlara âriyetdir ve anlara *Haşviyye* dirlerse lâyıkdır".

dıkları bir dönemdir. Câmî'nin zamanı ise, Kalenderî zümrelerinin hemen her tarafı kapladığı çok daha geç bir dönemi yansıtır. İşte her iki yazar da kendi devirlerindeki Kalenderî zümrelerinin durumunu göz önüne alarak fikirlerini belirlemişlerdir.

Şimdi Kalenderîliğin mistik temellerinden olarak Melâmetîlik ve Kalenderîlik ilişkisi hakkında buraya kadar söylenenleri bir toplu değerlendirmeye tâbi tutmak lâzım gelirse şu söylenebilir: Kalenderîlik mistik temellerini oluştururken, hem doğrudan doğruya, hem de Melâmetîlik vâsıtasıyla Hind-İran mistisizmine dayanmıştır. Ama, Kalenderîliğin bir sûfî zümre olarak ortaya çıkışı, bizzat Melâmetîlik akımının tabii gelişim süreci içindeki doktrin ve amelî alanlardaki farklılaşmanın sonucudur. Şimdi, bu teorik farklılaşmanın nasıl bir tarihî ve sosyolojik süreç içinde gerçekleştiğini görebiliriz.

III — İLK KALENDERÎLER VE CEMÂLÜ'DÎN-İ SÂVÎ'YE KADAR KALENDERÎLİK:

Biraz ilerde ilgili kısımda da görüleceği üzere, Kalenderîliğin tarihçesini, XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın ilk yarısı içinde yaşamış ve bu sûfî akımını ilk defa bir tarikat haline dönüştürmüş bulunan Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den önce ve sonra olmak üzere iki dönemde ele almak gereği hasıl olmaktadır[42]. İlk dönemin bulutlu ve kısmen karanlık manzarasına karşılık, ikinci dönem özellikle Yeniçağlar'a yaklaştıkça kaynakların bollaşması sebebiyle berraklık kazanır. Nitekim bugüne kadar yapılan araştırmalarda da bu durumun açık bir şekilde takip edilmesi mümkündür. Bu araştırlarda Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den önceki dönem ile ilgili olarak genelde

a) Kalenderîliğin ilk ortaya çıktığı zaman ve mekân,

b) İlk Kalenderîler'in kimler olduğu,

c) Kalenderîliğin mâhiyeti

gibi başlıca üç problem üzerinde durulmuştur. Bu problemler belli ölçülerde tartışılmış ve aşağı yukarı üzerinde ittifak edilen bazı so-

[42] Bu gerçeği ilk defa merhum F. Köprülü dile getirmiş (bk. "*Anadoluda İslâmiyet*", s. 298), T. Yazıcı da aynı kanaate iştirak etmiştir (bk. "Kalandariyya", *EI2*).

nuçlara varılmıştır. Bununla birlikte, ilk dönem hakkında bugün için belli oranda bir tarihçe yazabilmek imkân dahilindedir.

Eğer dikkat edilirse, Kalenderîliğin ilk ortaya çıktığı zaman ve mekân meselesi, ilk Kalenderîler'in kimler olduğu konusuyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Çünkü ilk Kalenderîler'in kimler olduğunu tesbit edebilmek, aynı zamanda onların yaşadıkları zamanı ve bölgeleri tesbit etmek demektir. Bazı eski rivâyetlerde ilk Kalenderî şeyhinin Mısır'da yaşamış Endülüs asıllı Yusuf el-Kalenderî adında bir Arap olduğu ve tarikatın onun adını taşıdığı zikredilmişse de [43], bunun hiç bir tarihî dayanağı olmadığı görülecektir. Zira bu yanılgı, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin de Yusuf adını taşımasından ve ömrünün önemli bir kısmını Mısır'da geçirmesinden ileri gelmiş olsa gerektir. Üstelik bizzat Kalenderîliğin kendi geleneği de Cemâlü'd-Dîn Yusuf es-Sâvî'yi "kurucu" olarak tebcil eder [44].

Aslında, Kalenderîliğin doktrin olarak Hind-İran mistik kültür sâhası ile Melâmetîliğin yayılma alanı içinde ortaya çıktığına muhakkak nazarıyla bakılınca, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'yi ilk Kalender olarak kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca, aşağıda görüleceği gibi, bizzat *Kalender* sıfatını kullanıp ondan çok daha önce yaşamış şahsiyetlerin mevcudiyeti, bunu büsbütün imkânsızlaştırıyor. Bu itibarla bizce İlk Kalenderler, yahut Kalenderîler meseselesinin çözüm yolu Melâmetîlik-Kalenderîlik ilişkisinden geçmektedir. Kanaatimizce ilk Kalenderîler'i, nerede ve ne zaman yaşadıklarını oldukça iyi bildiğimiz Melâmetî şeyhleri arasında aramak mantıkî ve tarihî bir zarurettir. IX. yüzyıldan itibaren Horasan ve Mâverâünnehr'in Nişapur, Herat, Belh, Kâbil, Buhara ve Semerkand gibi merkezlerinde ve buraların çevrelerinde yaşamış Melâmetî şeyhlerinin müridleri arasından, isimleri o zamanlar *Kalender* olmasa da, ilk Kalenderî sûfîlerin belirmeye başladıklarını varsaymak gerekiyor.

Öyle sanıyoruz ki, belki de daha IX. yüzyıldan itibaren, Melâmetî felsefenin elâstikî ve her türlü te'vile uygun yapısı gereği, bu meşrebe mensup sûfîler içinde, adına sonradan Kalenderîlik denilecek bir değişimi başlatmış olanlar mevcuttu. Bu değişim, tarih

[43] Msl. bk. Babinger, "Kalenderî", EI1; Tagi Ahmad, "Who is a Qalandar?", s. 156.

[44] Bk. Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i CS.*, ss. 30 vd.; İbn Batuta, I, 63-4.

kaynaklarıyla rahatça takviye edilebildiği üzere, Budist ve Maniheist çevrelerle temas sonucu, X. yüzyıl içinde sürüp gitti. Hattâ biraz daha ileri giderek şunu ileri sürmek de mümkündür: Sûfî kaynaklarının bize Melâmetî olarak tanıttığı IX., X. ve XI. yüzyıllarda yaşamış bazı sûfîlerin, hakikatte Kalenderî olmaları kuvvetle muhtemeldir. Üstelik, IX. ve X. yüzyıllarda İslâm dünyasının hiç bir yerinde teşkilâtlı bir tarikat niteliğine bürünmüş hiç bir sûfî teşekkül bulunmadığı muhakkak olduğuna göre, bu Kalenderî sûfîler bağımsız olarak kendi müridleriyle çevrili bir şekilde yaşamaktaydılar.

Bu bakımdan, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den önce Kalenderiyye Tarikatı adıyla, teşkilatlı bir zümre aramak tarihî gerçeğe ters düşer. Kaldı ki, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den sonra dahi Kalenderî zümrelerini yalnızca *Kalenderî* lâkabı veya *Kalenderiyye Tarikatı* adı altında aramak da bir hatâdır. Çünkü ileriki bölümlerde görüleceği gibi, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı devirleri ve sâhaları da dahil, İslâm dünyasının çeşitli zaman ve mekânlarında Kalenderîler pek çok değişik isim ve lâkapla varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Hal böyle olunca, Kalenderîliğin muhtemelen X. yüzyıldan itibaren, henüz teşkilatlanmamış bir halde, Horasan'dan Mâverâünnehr'e uzanan geniş bir alan içinde tek tek bir takım sûfîler ve onların çevreleriyle sınırlı bir tasavvuf akımı, fakat aynı zamanda sosyal bir muhalefet unsuru olarak belirdiğini ileri sürmek, kanaatimizce tarihî vâkıaya uygun bir varsayımdır. Bu varsayımı teyid etmek ve bazı ipuçları ele geçirmek maksadıyla, *Keşfu'l-Mahcûb*, *Risâle-i Kuşeyriyye*, *Tezkiretu'l-Evliyâ* ve *Nefehâtü'l-Üns* vb. XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar uzun bir devre içinde yazılmış olup, adı geçen mıntakalarda yaşamış sûfîlerin tercemeihallerini ihtiva eden tabakât kitaplarını taramak başlangıçta bize çıkar bir yol gibi görünmüşse de, bunun sonunda ne yazıkki fazla tatminkâr veriler sağlanamamıştır.

Her hâlü kârda bu varsayımın kolayca yabana atılabileceğini sanmıyoruz. Fazla tatminkâr olmasa da elde edilen veriler, hiç olmazsa X. yüzyılın ikinci yarısıyla XI. yüzyılın ilk yarısı içinde yaşamış Ebû Ahmed-i Abdal-i Çiştî, Baba Tâhir-i Uryan, Baba Câfer, Baba Hemşâ ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr gibi, tarihî şahsiyetleri mâlum kişilerin, birer Kalender niteliğini taşıdıklarını gösteriyor. Baba Tâhir-i Uryan'ın elimizde, sûfî tabakâtlarındaki ka-

yıtların dışında bir de kendi eserleri olduğu gibi, diğerlerini de benzer kayıtlardan teşhis edebiliyoruz. Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ise çok ünlü bir sûfî olup, bizzat torununun yazdığı menâkıbnâmesi sâyesinde, hakkında oldukça sağlam bilgilerimiz vardır. Ayrıca kendisinin bazı tasavvufî şiirleri de bize ulaşmıştır.

A) Ebû Ahmed-i Abdal-i Çiştî :

Sûfî kaynaklarında tesbit edebildiğimiz muhtemelen en eski ve üstelik, daha sonraki yüzyıllarda münhasıran Kalenderîler tarafından kullanılan *Abdal* lâkabını taşıyan ilk Kalenderler'den olduğu söylenebilir. *Çiştî* nisbesinden de anlaşıldığı üzere, Herat yakınlarındaki Çişt köyünden[45] ve bu adı taşıyan tarikatın ilk büyük şeyhlerindendir[46]. Rivâyete bakılırsa, aslında bir hükümdarın oğlu iken, bir gün av esnâsında içinde büyük şeyh Ebû İshak-ı Şâmî' nin de bulunduğu *ricâl-i ğayb*'i görür; her şeyini terkederek ona mürid olur[47]. Ebû Ahmed-i Abdal, hiç şüphe yokki Herat'ta köklü bir şekilde yerleşmiş bulunan Melâmetiyye mektebinin içinden geliyordu.

B) Baba Tâhir-i Uryân-ı Hemedânî :

Kaynaklar kısmında da eserleri dolayısıyla kısaca kendisinden bahsolunan Baba Tâhir, *Uryan* (çıplak) lâkabının da açıkça gösterdiği üzere, yarı çıplak dolaşan ve hemen hemen bütün tanınmış Kalenderî şeyhlerinin ortak vasıfları olan cezbe sahibi bir sûfîdir. Bugünkü bilgilerimize göre ilk defa *Kalender* (قلندر) lâkabını kullanan o olmuştur[48].

938 yılında doğduğu tahmin edilen Baba Tâhir'in İran'da Fars asıllı sülâleler (Deylemîler)'le Türkler'in (Büyük Selçuklular)

[45] Bk. Muînü'd-Dîn-i Esfirâzî, *Ravzatu'l-Cennât fî Evsâf'i Medînet'i Herat*, nşr. S. Muhammed Kâzım, Tahran 1338 hş., s. 34, not: 4.

[46] Msl. bk. Lâmiî, s. 36; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ: Silsile-i Kadiriyye ve Çiştiyye*, İstanbul 1318, II, 132-35.

[47] Lâmiî, aynı yerde; Nevâyî, s. 204.

[48] Bk. Nakosteen, *The Rubaiyyat*, s. 4:

من آن پیرم که خواندم قلندر
نه خانم بی نه مانم بی نه لنگر
روهمه رو و رایم گرده گیتی
شو درآیه واو سنگی نهم سر

hâkimiyet mücadelesi verdikleri yıllarda Hemedan yakınlarında yaşadığını biliyoruz[49]. Nitekim *Râhatu's-Sudûr* müellifi Râvendî' nin ifadeleri bunu teyid ediyor. Soradan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk hükümdarı olacak olan Tuğrul Beğ, seferlerinden biri esnâsında Hemedan'a uğramış ve şöhretini duyduğu Baba Tâhir'in ziyâretine gitmiştir. Bu ziyaret sırasında, "biraz mecnun gibi" olan Baba Tâhir, Tuğrul Beğ'e hâkimiyeti altına aldığı insanlara daima adaletle davranması için nasihat etmiş, o da buna uyacağına söz vermiştir.

Râvendî, Baba Tâhir'in Hemedan şehrinin içinde değil, Hızır adındaki küçük bir dağda, tıpkı kendisi gibi olan Baba Câfer ve Şeyh Hemşâ ile birlikte münzevî bir hayat sürdürdüklerini, dindar ve temiz inançlı olduklarını bildirmektedir[50]. Baba Tâhir'in 1037' de Hemedan'da vefat eden İbn Sînâ ile çağdaş olması da dikkat çekicidir. Zira kendisinin *Kitabü'l-İşârât*'ında anlattığı mistik tecrübeyle ilgili müşahedelerinin muhtemelen Baba Tâhir'i konu almış olabileceği uzak bir ihtimal değildir.

Baba Tâhir'in vefatı 1010, 1019-1020 gibi muhtelif tarihlerde gösterilmekteysede, Tahsin Yazıcı, Tuğrul Beğ'le görüşmesinin, onun 1055'teki Hemedan'a gelişi sırasında vukûbulduğuna dikkat çekerek bu tarihi 1055'ten sonraya alır. Yukarda bahsi geçen klâsik sûfî kaynaklarının hiç birinde kendisi hakkında bir bilgiye rastlanmaması, dikkat çekicidir. Bu bir bakıma onun klâsik ortodoks sûfî tipinin dışında telâki edilmesiyle ilgili bulunsa gerektir. Diğer iki arkadaşı için de durum aynıdır.

Baba Tâhir'in gerçekten son derece kuvvetli cezbe sahibi bir sûfî ve aynı zamanda önemli bir şâir olduğu, rubâilerinden çok iyi anlaşılmaktadır[51]. Bir rubâisinde, yersiz yurtsuz bir *kalender* oldu-

[49] Msl. bk. Rızakulihan Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, Tahran 1339 hş., III, 845; Browne, *A Literary History*, II, 259; V. Minorsky, "Baba Tahir Uryan" EI 1,2; Nakosteen, ss. 1-7. (Baba Tahir'in biyografisi hakkında ayrıca Alikuli Han'ın *Riyâzu's-Şuarâ*'sı ile, Lutf Ali Beg'in *Âteşgede* (Bombay 1277)'sine de bakılabilir.

[50] Bk. Muhammed b. Ali er-Râvendî, *Râhatu's-Sudûr*, çev. A. Ateş, Ankara 1957, I, 97-98. Hidâyet, yukarda zikredilen eserinde Baba Tahir'in Selçuklular zamanında değil, Deylemliler zamanında yaşadığını ileri sürer. Ancak tarih itibariyle onun Tuğrul Beğ'e çağdaş olduğu kesindir.

[51] Nakosteen, ss. 29-54 arasındaki metin kısmı. Baba Tahir'in rubâileri yakınlarda türkçeye de kazandırılmıştır (bk. Ömer Kavalcı, *Baba Tahir Uryan ve Şiirleri*, Kült. Bak. yay., Ankara 1989. Bu eserin başında Baba Tahir'in biyografisi de bulunmaktadır).

ğunu; serseriyâne bir hayat sürdüğünü; tuğlayı başına yastık yaparak uyuduğunu ve daimî ıstırap içinde bulunduğunu anlatıyor[52]. Bu sebeple Minorsky, onun gerçek sûfî felsefesine bağlı olduğunu, günahlarını itiraf ederek affı için yalvardığını ve ıstırabın çaresini *fenâ* telâkkisinde bulduğunu belirtir[53], ki bu teşhis gerçekten onu en iyi niteleyen bir teşhistir. Baba Tâhir'in *el-Fütûhatü'r-Rabbâniyye*'sinde yer alan vecize tarzındaki pek çok sûfiyane sözleri arasında meselâ,

> "İlim beni cezbetti ve denizin kenarına getirdi. Vecd beni denize düşürdü ve boğulmaya bıraktı. Denizin ortasında ilimden yardım istedim, beni kurtarmadı ve vecd galip geldi ve beni boğayazdı. Kurtulmayı istedim; beni kurtaran ancak cehalet oldu".
>
> "Kim Allah'ı ilimle zikrediyorsa O'nu resmî olarak zikrediyordur. Kim de O'nu cehille zikrediyorsa, işte asıl gerçek zikir odur"[54]

gibi ifadeler, kendisinin ilim sahibi olduğunu, ancak ilâhî cezbe bahis konusu olduğu zaman, her şeyin cehille sonuçlandığına inandığını gösterir. İki buçuk asra yakın bir zaman sonra bu telâkki, Şems-i Tebrîzî gibi bir başka büyük Kalenderî şeyhinin tesiriyle Mevlânâ Celâlü'd-Dîn-i Rumî'de ortaya çıkacaktır.

Uryan lâkabını taşıyan bu büyük Kalenderî şeyhinin çevresinde Baba Câfer ve Şeyh Hemşâ'dan başka kimler olduğunu, onun sûfiyâne telâkkilerini sürdüren daha bazı çevreler bulunup bulunmadığını bilemiyoruz.

C) Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr:

Baba Tâhir'in bir başka çağdaşı ve tıpkı onun gibi kuvvetli bir sûfî şâir olan Ebû Saîd, Horasan'ın Haveran bölgesinde yaşamış olup hayatı hemen hemen bütün teferruatı ile mâlumdur. Torunlarından Muhammed b. Ebi'l-Münevver'in kaleme aldığı *Es-*

[52] Bk. yukarda 48 nolu notta zikredilen rubâî.

[53] Minorsky, *a.g.m.*; Baba Tahir'in sûfîliği ve edebî cephesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Browne, II, 257-59; Nakosteen, ss. 7-12 ve buralarda verilen diğer kaynaklar.

[54] Baba Tahir-i Uryan, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fî Mezci'l-İşârâti'l-Hemedâniyye*, Paris, Bibl. Nat., E. Blochet arap. yaz. nr. 1903, w. 101b-104b.

râru't-Tevhîd adlı menkabevî biyografisi[55], sonraki *Tezkiretü'l-Evliyâ*[56] ve *Nefehâtü'l-Üns*[57] gibi sûfî tabakâtlarına da kaynaklık etmiştir.

Zikredilen kaynaklarda anlatıldığına göre, gençliğinde Kelâm tahsili ile uğraşırken, bir Melâmetî şeyhi olduğu şüphesiz kulunan Ebu'l-Fazl Hasan'la tanışarak tasavvufa yönelmiş ve onun vasıtasıyla yine ünlü bir Melâmetî şeyhi olan Ebû Abdirrahman es-Sülemî'ye intisap ederek kendisinden hırka giymiştir[58]. Bir ara Melâmetîliğin ana merkezlerinden Nişapur'a giderek kendisine geniş bir mürid halkası edindi. Bu arada Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî ile de dostluk kuran Ebû Saîd'in mizacı tam anlamıyla Kalenderîliği yansıtır. Nitekim o, Baba Tâhir'den sonra, yazdığı rubâilerinde bunu ifade eden ikinci şahsiyettir[59].

Tasavvufî edebiyat tarihçilerinin ortak kanaatlerine bakılırsa, Ebû Saîd Vahdet-i Vücud fikrini kuvvetle yansıtan, dînî kaidelere fazla aldırış etmeyen bir kimse olduğu gibi, sûfiyâne nazmın da gerçek kurucusudur[60]. R. A. Nicholson onun, Mevlânâ'da görülen sembolik üslûbun ilk habercisi olduğu görüşündedir[61].

Dînî kaidelere alâkasızlığı sebebiyle bir ara Gazneli Mahmud'a ulemâ tarafından şikâyet edilen Ebû Saîd, doğduğu şehir olan Mayhana'da 1049'da ölünceye kadar yaşamıştır[62].

D) Derviş-i Ahû-pûş:

X. yüzyılın sonlarıyla XI. yüzyılın başlarında yaşamış olup, yukarda zikredilen ve yüksek seviyedeki sûfî telâkkileriyle Kalenderîlik akımının ilk temsilcilerinden bulunan şahsiyetlerden sonra, XII. yüzyılda yine Büyük Selçuklu İmparatorluğu sâhasında yaşamış tipik bir Kalenderî şeyhinden daha söz etmek gerekir. Bu ki-

[55] Bk. *Esraru't-Tevhid fi Makamâti'ş-Şeyh Ebî Saîd*, nşr. V. Jukovsky, Petersburg 1899; Eserin Fransızca çevirisi için bk. Mohammed Achena, Paris, Desclée de Brouver 1974.

[56] Bk. Attar, II, 322-37.

[57] Bk. Lâmii, ss. 339-47.

[58] Bk. *a.g.eserler*, gösterilen yerlerde; krş. R.A.Nicholson, "Abû Saîd", *EI*1,2; Browne, II, 261-62; Nakosteen, ss. 20-23.

[59] Msl. bk. Browne, II, 265.

[60] *A.g.e.*, II, 267-69; Nicholson, *a.g.m.*

[61] Nicholson, aynı yerde.

[62] Bk. Lâmii, s. 347; krş. Nicholson, *a.g.m.*

şi, ne yazıkki varlığından bizi haberdar eden tek kaynağın da ismini zikretmediği *Âhû-pûş* (geyik postu örtünmüş) lâkabını taşımaktadır. Baba Tâhir gibi zamanının yüksek idarî çevreleriyle temasta olduğu anlaşılan Âhû-pûş Selçuklu sultanı Sencer nezdinde, kendisine karşı koyarak yenilen Hârezmşah Atsız adına şefaatte bulunmuş ve onun affını sağlamıştır[63].

* * *

İran sâhasında ve özellikle Horasan mıntakasında yaşamış bu ilk Kalenderîler'den başka, tasavvufun ana merkezlerinden bir başka bölgede, Mâverâünnehir'de, çoğunluğu Türkler'le meskûn mıntakalarda teşhis edebildiğimiz Kalenderîler'e geçebiliriz.

IX. yüzyıldaki siyasî ve sosyal değişmelerle atbaşı giden Melâmetîlik akımının değişik eğilimlerinin, Fuad Köprülü'nün vaktiyle pek yerinde söylediği üzere, Mâverâünnehir bölgesine nüfuz etmemesine imkân yoktu[64]. Gerçekten de İslâmiyet Türkler arasına Melâmet cereyanı ile girmeye başladı ve X. yüzyılda Mâverâünnehir'de Buhara, Semerkand ve Fergana gibi şehir ve böller Türk şeyhleriyle dolmağa yüz tuttu. Onlar, çoğunluğu göçebe olan Türk zümreleri tarafından *Bab, Baba* veya *Ata* ünvanlarıyla anılıyorlardı. Bunlar tıpkı eski şamanlar gibi manzum ilâhiler okuyan veya Budist râhipler gibi menkabeler anlatan şahsiyetlerdi. Köprülü'ye göre, Ahmed Yesevî çevresinde görülen Arslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata vb. kişiler, bu tür sûfî Türkler'di[65]. İşte bu yüzdendir ki, Ahmed Yesevî ve sûfîliğini, Nakşibendiliğin süzgecinden geçmiş sonraki kaynakların gözüyle değil, Melâmeti - Kalenderî tasavvuf cereyanı dâhilinde ve bu gözle ele almak, tarihî vâkıaya uygun düşecektir. Herhalde daha VII.-VIII. yüzyıllardan beri, Şamanist, Budist ve Maniheist mistik çevreleriyle içiçe yaşayan Mâverâünnehir havâlisinde, temel felsefe itibariyle bunlardan köklü izler taşıyan Melâmetîliğin ve Kalenderîliğin yayılması fazla zor olmamış olmalıdır.

F. Köprülü, Ahmed Yesevî'nin ortaya çıktığı tasavvufî çevreyi incelerken çok haklı olarak onun yaşadığı XII. yüzyıldan önce

[63] İbrahim Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956, s. 59.
[64] Bk. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2. bs., s. 13.
[65] *A.g.e.*, ss. 13-14.

Mâverâünnehr'in özellikle Siriderya kıyılarında ve bozkırlarda, Türk boylarına kendi mantık ve dilleriyle islâmî inanç ve esasları tasavvuf aracılığı ile yaymaya çalışan şeyhlerin ve dervişlerin bulunduğuna muhakkak nazarıyla bakıyor[66]. Zaten aksi halde Ahmed Yesevî'nin bu kadar başarılı olması mümkün değildi.

Çok muhtemeldir ki bu Türk şeyhleri ya Horasan mıntakasına giderek oradaki Melâmetî şeyhlerine intisap edip nasiplerini aldıktan sonra memleketlerine dönüyorlardı; veya Horasanlı Melâmetî şeyhlerinin halife ve müridleri Türk boyları arasına gidiyorlardı. Belki her ikisi de vukûbuluyordu. Böylece vaktiyle Şamanist, Budist ve Maniheist çevrelerde X. ve XI. yüzyıllardan itibaren zaten yabancı kavramlar olmayan *fakr* ve *tecerrüd*'ü, bu defa da islâmî bir yorum ile aynen sürdüren Kalenderî şeyhleri yetişmeğe başladı. Budist, Şamanist ve Maniheist râhiplerden Kalenderî dervişlerine geçişin fazla zor ve uzun zaman alan bir süreç olmadığını tahmin ediyoruz. Nitekim daha aşağıda da görüleceği üzere, XIII.-XIV. yüzyıllarda Uygurlar arasında hayli yaygın bulunan Kalenderîler'in öncülerinin, XI.-XII. yüzyıllarda bu aynı mıntakalarda yaşayan selefleri olduğunu söyleyebiliriz. Biz bu öncü kuşağa dair kaynaklarda bazı izler bulabiliyoruz. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*'de bunlardan iki tanesinin biyografisini zikrediyor, ki biri Mâşûk-ı Tûsî, diğeri Emîr Ali Abû olup her ikisi de XI. yüzyılda yaşamışlardır.

Câmî'ye göre *Mâşûk-ı Tûsî*'nin asıl adı Muhammed'dir. Kendisi Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr ile sohbet etmiş ve onun çevresinde yetişmiştir. Câmî Aynu'l-Kudât-ı Hemedânî'den naklen, bu zatın Türk olduğunu ve şeyhi Ebû Saîd gibi namaz kılmadığını yazıyor[67]. Bu onun tipik bir Kalender olduğunu tahmin ettiriyor. Câmî aşağı yukarı benzer bilgileri Emîr Ali Abû için de vermekte ve onun da ulu bir velî olduğunu belirtmektedir[68].

Fazla sayıda olmasa da, buraya kadar verilen örnekler, Kalenderîliğin henüz XII. yüzyılın ortalarına kadar teşkilâtlı bir zümre haline gelemediğini, ancak Horasan ve Mâverâünnehir'le sınırlı

[66] *A.g.e.*, aynı yerde.

[67] Lâmiî, ss. 348-49: "Aynu'l-Kudât-ı Hemedânî ba'zı resâilinde yazmışdır ki Muhammed Ma'şûk namaz kılmaz idi". Aynı müellif buna rağmen onun, çevresi içinde çok muhterem ve aziz bir zat telâkki edildiğini ilâve etmektedir.

[68] Bk. *a.g.m.*, ss. 349-50.

ve muhtelif Kalenderî şeyhlerinin kendi müstakil çevrelerine inhisar eden oldukça belirgin bir sûfî akım mâhiyetini arzettiğini göstermeye az çok yeterlidir sanıyoruz.

IV — CEMÂLÜ'DÎN-İ SÂVÎ VE KALENDERÎLİK

A) Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî:

İşte Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin şahsiyeti, Kalenderîliğin böyle birbirinden bağımsız çevrelere inhisar eden, ama buna karşılık geniş bir alana yayılan bir sûfî akım olmaktan çıkarak yavaş yavaş derlenip toparlanmağa başladığı bir dönemde beliriyor ve önem kazanıyor. Araştırıcıların hemen tamamına yakın bir kısmı onun Kalenderîliğin toparlanmasında önemli rol oynadığı ve ondan sonra teşkilâtlanan Kalenderîliğin bu hâliyle Orta Doğu'dan başlayarak Orta Asya ve Hindistan'a yayıldığı konusunda hemfikirdirler. Ne var ki, bu kadar önemli bir rolü olmasına rağmen Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin çağdaşı hemen hiç bir sûfî kaynağında yer almamış olması düşündürücüdür. Onun hayatını bize anlatan menâkıbnâmesi, eğer *Fustâtu'l-Adâle*, *Rihle-i İbn Battuta*, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât* ve *el-Hıtat* gibi diğer tarih kaynakları olmasaydı, tamamiyle hayalî birini anlatıyor diye hükmedilebilirdi. Ancak, birincisi *Menâkıb*'dan altmış yıl kadar önce, ikincisi onunla aynı devirde, diğerleri ise biraz daha sonra kaleme alınmış olan bu kaynaklar, böyle bir ihtimali kesinlikle ortadan kaldırıyorlar. Üstelik, *Menâkıb*'ın verdiği bilgileri, bazı kronoloji yanlışları hariç, tamamiyle takviye ediyorlar. Daha da önemlisi, *Fustâtu'l-Adâle* Kalenderîler'i tenkit maksadını güttüğü halde, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî hakkında verdiği bilgiler, kendinden sonra yazılan *Menâkıb*'ın âdetâ özeti gibidir. Böylece bir Kalenderî kaynağı, aksi zihniyete sahip başka bir kaynak tarafından doğrulanmış bulunmaktadır.

İşte bütün bu kaynaklar Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'yi Kalenderîliğin kurucusu şeklinde takdim etmektedirler[69]. Eğer bu mesele sadece *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'nin ortaya attığı bir iddia olsaydı, bir Kalenderî kaynağı olarak bunu tabii karşılamak, ancak kabûle şayan görmemek mümkün olabilirdi. Nitekim bazı eski araştırıcılar adı geçen şeyhin Kalenderîliğin kurucusu olamıyacağını

[69] Muhammed b. el-Hatîb, *Fustât*, s. 559; Hatîb-i Fârisî, özellikle ss. 58-61, 76-77; İbn Battuta, I, 63.

düşünmüşler ve bu istikamette tartışmalar yapmışlardır[70]. Fakat bizce onları bu fikre götüren husus, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin tasavvuf tarihinde ilk Kalender olup olmadığı meselesi ile, Kalenderîliği ilk defa teşkilâtlı bir tarikat haline dönüştüren kişi olup olmadığı meselesinin birbirine karıştırılmış olmasıdır. Zira dikkat edilirse iki mesele aslında birbirinden tamamen farklıdır.

Hiç şüphesiz, daha önceki sayfalarda örnekleriyle gösterilmeye çalışıldığı üzere, şeyhimizden en az iki yüzyıl önce yaşamış ve üstelik kendisi hakkında bizzat *Kalender* terimini kullanan Kalenderîler'in varlığı sebebiyle onu ilk Kalender kabul etmek mümkün olamaz. Bizce bu nokta tartışmasızdır. Lâkin, Kalenderîliğin Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den sonraki yepyeni gelişme ve yayılma süreci ve bunu anlatan kaynaklar dikkatle tahlil edilirse, Tahsin Yazıcı'nın da isabetle kaydettiği gibi[71], Kalenderîliği belli bir takım doktrin esasları ve erkân dahilinde toparlayarak bir teşkilâta kavuşturan kişinin Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî olduğu meydana çıkıyor. Bir başka deyişle, Kalenderîlik bir tasavvuf akımı olarak en az X. yüzyıldan beri mevcut bulunduğu halde, bir Kalenderiyye Tarikatından söz etmek ancak Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den itibaren mümkün olabilir. Bu meseleye aşağıda tekrar dönmek kaydıyla şimdi, şeyhin şahsiyetine, biyografisine ve yaptıklarına dair kaynaklardaki bilgilerin incelenmesine geçebiliriz.

Fustâtu'l-Adâle yazarı Muhammed b. el-Hatîb'e göre, Cemâlü'd-Dîn, nisbesinin de gösterdiği gibi, bugün Kazvin'le Tahran arasında yer alan Sâve şehrinden olup dervişliğe genç yaşlarında heves etmiştir. Bu maksatla Dımaşk'a gider ve Şeyh Osman-ı Rûmî adlı çok dindar ve büyük bir sûfîye mürid olur. Ancak onun gibi bir zühd hayatı yaşamaya dayanamayarak zındıklığa meyledir. Bir gün Dımaşk'ta Bilâl-i Habeşî mezarlığında Şiraz'lı bir genç olan Gerûbed'e rastlar; onunla dostluk kurar. Onun gibi saç, sakal, bı-

[70] *Fustât* ve *Manâkib-i C.S.* gibi kaynakların meydana çıkarılmasından önce yazan bazı araştırıcılar, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin Kalenderiyye Tarikatı'nın kurucusu olamıyacağını ileri sürerek bu iddiayı kesinlikle reddetmişlerdir (msl. bk. Tagi Ahmad, ss. 158-160. Müellif burada, şeyhin Bâyezîd-i Bistâmî zamanında yaşamış ve ona mensup Tayyfûriyye Tarikatı'na bağlı bulunması gerekçesiyle söz konusu iddiaya karşı çıkmakta ve bunu uzun uzun tartışmaktadır).

[71] Bk. Yazıcı, "*Kalenderler'e dair...*", s. 787; aynı yazar, "Kalandariyya", *EI2*.

yık ve kaşlarını kazıtır. Cemâlü'd-Dîn'in bu halini duyan eski şeyhi Osman-ı Rûmî, durumunu ıslah etmesi için kendisine haber yollarsa da hiç bir faydası olmaz. Artık Cemâlü'd-Dîn, esrar kullanan, *cavlak* adlı, kıldan dokunmuş bir yelek giyen, hiç bir şer'î kaideye aldırış etmeyen, kısaca *ibâha* yoluna girmiş bir *Cavlakî* (Kalender) olmuştur [72].

Uzunca bir müddet o mezarlıkta ikamet eden Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin yanına bir müddet sonra, Muhammed-i Belhî, Muhammed-i Kürd, Şems-i Kürd ve Ebûbekr-i Niksârî adında dört kişi daha katılır. Bunlar bir müddet sonra onun halifeleri olurlar. Onlar da tıpkı şeyhleri gibi saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtıp *cavlak* giyerek "Mezdek mezhebi" (Kalenderîlik)'ne girmiş olurlar. Bir müddet sonra bunların her biri bir tarafa dağılarak mezheplerini yayarlar. Ebûbekr-i Niksârî'nin dışında ilk üçü bir zaman sonra ölür. Ebûbekir ise 602/1205-6 yılında Konya'ya gider ve oraya yerleşir. Böylece *Fustât*'a göre, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî Cavlakîliği, yani Kalenderîliği kurmuş oluyordu, ki bu tam olarak 611/1214-15 yılına rastlıyordu [73].

Bizzat kendi *Menâkıb*'ına göre ise, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî 382/992-93'te Sâve'de doğmuş olup Peygamber sülâlesinden geliyordu ve bu sebeple kendisine Seyyid Cemâlü'd-Dîn-i Kalender deniyordu. Kendisi daha Sâve'de iken çok mürid edinmişti. Ancak bir müddet sonra Irak'a gitti [74]. Orada, daha önce Bayezîd-i Bistâmî'nin müridi olan Şeyh Osman-ı Rûmî'nin tavsiyesiyle ona mürid oldu ve halifelik makamına kadar yükseldi [75]. Bir süre böylece Irak'ta kaldıktan sonra şeyhiyle beraber kalkıp Horasan'a giderek orada ikamete başlarlar ve bu arada pek çok kimseyi de mürid edinirler. Daha sonra Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî Şeyh Osman-ı Rûmî'yi ve müridlerini terkedip Dımaşk'a gider. Dımaşk mezarlığında Celâl-i Dergezînî adında birine rastlayıp kendisiyle dost olur. Bu adamın bütün saç, sakal, bıyık ve kaşları dökülmüştür. Kendisi de ona uyarak

[72] Bk. İbnü'l-Hatîb, *Fustât*, Farsça metin s. 557.

[73] *A.g.e.*, ss. 559-61.

[74] Gerek *Fustât* gerekse *Manâkib-i C.S.*'nin bahsettikleri Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin memleketini bu terkediş olayı, büyük bir ihtimalle Moğol istilâsı yüzünden vukû bulmuş olmalıdır.

[75] Bk. *Manâkib-i C.S.*, ss. 5-15.

bütün tüylcrini kazıtır. Bir müddet bu mezarlıkta riyazat yaparak yaşarlar [76].

Bu arada Şeyh Osman-ı Rûmî ve müridleri Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'yi aramağa çıkarlar; izini süre süre Dımaşk'a kadar gelirler. Mezarlıkta onu ve Celâl-i Dergezînî'yi bahsedilen kılıkta ve yarı çıplak bir kıyafetle bulup şaşırırlar. Şeyh durumu onlara açıklar ve onları da kendine benzeme konusunda ikna eder [77].

Henüz Dımaşk'ta ikamet ettikleri bir sırada Muhammed-i Belhî adlı zengin bir zat tasavvufa sülûk etmek niyetiyle Belh'ten Dımaşk'a gelerek şöhretini işittiği Cemâlü'd-Dîn'e mürid olur. Ondan bir süre sonra ise, Isfahan'ın ünlü sûfîlerinden Ebûbekr-i Isfahânî de aynı şekilde gelerek kendisine intisap eder. İşte böylece Kalenderiyye Tarikatı kurulmuş olur. Ancak gerek Cemâlü'd-Dîn'in gerekse halife ve müridlerin kılık ve kıyafetleri Dımaşk halkı tarafından tepkiyle karşılandığından, Cemâlü'd-Dîn Celâl-i Dergezînî'yi yerine vekil bırakıp Dimyat'a geçer [78].

Dimyat'a gelen Cemâlü'd-Dîn, burada da halkın tepkisiyle karşılaşır. Lâkin bir müddet sonra onun büyük bir velî olduğunu anlayan Dimyat halkı, kendisine bir zâviye yaptırarak toptan müridi olurlar. Böylece bu zâviyeye yerleşen ve giderek şöhreti genişleyen Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî, 463/1070-71 tarihinde ölünceye kadar burada hayatını sürdürüp pek çok mürid edinir [79].

İbn Battuta'nın *Rihle*'sine gelince, yazar, oldukça geniş bir yer ayırdığı Cemâlü'd-Dîn'in, *Kalenderiyye Tâifesi*'nin kurucusu olduğunu özellikle zikrettikten sonra, Dimyat'taki zâviyeyi anlatır. Sonra, onun saç, sakal, bıyık ve kaşlarını niçin kazıttığını bildiren, yukarda anlatılanlardan tamamiyle farklı uzunca bir menkabe ile, Dimyat kadısının ona niçin ve nasıl mürid olduğunu hikâye etmekte olup Menâkıb'da dahi bulunmayan bir başka menkabeyi nakleder [80].

[76] *A.g.e.*, ss. 29-34.
[77] *A.g.e.*, ss. 34-37.
[78] *A.g.e.*, ss. 38-79.
[79] *A.g.e.*, ss. 80-89.
[80] Bk. İbn Battuta, I, 61-64. Ayrıca Xv. yüzyılda Ebu'l-Hayr-i Rûmî'nin yazdığı *Saltıknâme* isimli tanınmış eserde de İbn Battuta'nın naklettiği bu hikâyenin yer aldığı ve Sarı Saltık'ın Şeyh Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'ye çağdaş yapıldığı görülür. Rivâyete göre Sarı Saltık Şeyh'e niçin bu şerîata aykırı kılıkla gezdiğini sormuş, o da söz konusu hikâyeyi anlatmıştır (bk. TKSM (III. Ahmed) Ktp., nr. 1612, vv. 363a-367a.).

İbn Aybek es-Safedî'ye baktığımızda, o hem bu ilk iki kaynaktakine benzeyen bilgileri nakletmekte, hem de onlarda bulunmayan bazı başka mâlumatı da vermektedir. Es-Safedî'ye göre Cemâlü'd-Dîn, Şeyh Osman-ı Rûmî'nin Cebel-i Kasyun'daki zâviyesinde kendisine intisap eder. Bir müddet onunla kaldıktan sonra ayrılarak Dımaşk'a geçip orada Zeynep b. Zeyne'l-Âbidîn mezarlığında Celâl-i Dergezînî ile Şeyh Osman-ı Girihî el-Fârisî'yi kendisine mürid yapıp birlikte saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtırlar. Şeyh Cemâlü'd-Dîn böylece tasavvuf görüşünü değiştirerek Kalender olur. Şeyh Osman-ı Rûmî kendisini yola getirmeye çalışırsa da iknâ edemez. Bu, ikisinin arasının açılmasıyla sonuçlanır. İşte Şeyh Cemâlü'd-Dîn bu sûretle tarikatını kurduktan sonra Dimyat'a gider. Önce kendisine karşı çıkan ahali sonra faziletini anlayıp müridi olurlar. Dımaşk'ta ise, halife olarak bıraktığı Celâl-i Dergezînî ve Muhammed-i Belhî tarikatı oradan yaymağa devam ederler. Bu ikincisi *cavlak* giyme usûlünü vaz'eder. Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî 630/1232-33 yılında kalabalık bir müridler topluluğuna sahip olduğu halde Dimyat'ta hayata gözlerini kapar[81].

Makrîzî'nin *el-Hıtat*'ındaki bilgiler ise oldukça kısa olup, daha çok Dimyat'taki zâviyenin tarihçesini ve buradaki Kalenderîler'i anlatır[82].

İşte şimdilik elde mevcut bu kaynaklarda Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî hakkında verilen bilgiler bu özetlenenlerden ibaret olup, görüldüğü üzere bazı problemler ortaya koymaktadırlar. Bu problemler, şeyhin yaşadığı tarihlerle, halifelerinin isimleri ve şahsiyetleriyle ilgilidir. Bunların tartışmasına geçmeden evvel, onun biyografisi konusunda sunulan mâlumatın değerini ve ortak yanlarını tesbit etmek gerekli olacaktır.

Bir defa, *Fustât, Rihle* ve *el-Vâfî*'nin verdiği mâlumat geniş çapta Orta Doğu'da Kalenderîler'e dair tarihî gerçeklere dayanmakta olup, özellikle *Fustât* ile *el-Vâfî*'nin versiyonları, tarihler, halifelerin durumları ve bir iki isim değişikliği hariç, hemen tamamiyle *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'yi doğrular niteliktedir. Halifelerden ikisinin dışında diğerlerinin farklı isimlerle bu kaynaklarda yer al-

[81] Bk. Yazıcı, "Kalenderler'e dair...", s. 794'te *el-Vâfî*'nin Süleymaniye (Ayasofya) Ktp. nr. 539'daki nüshasından naklen verilen özet bilgi.

[82] Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 432 vd.

ması, verilen bilgilerin farklı yerlerden geldiğini gösterir. Bu itibarla bu kaynakların temelde doğru bilgi verdikleri ortaya çıkıyor. Yukarda zikredilen problemlerin dışında, bütün özetlediğimiz kaynakların bize naklettiklerinden şu ortak tablo beliriyor:

İran'ın Sâve şehrinde doğan Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî, Kalenderî olmadan önce, Şeyh Osman-ı Rûmî adındaki sûfî vasıtasıyla tasavvufa girmiştir. Çok muhtemel olarak Moğol istîlâsının vukû bulduğu 1210'lu yıllarda memleketini terkederek Dımaşk'a gelmiştir. Burada Gerûbed (veya Celâl-i Dergezinî) ile dostluk kurarak kendisini –çok büyük bir ihtimalle bir Kalender'den başka bir şey olmayan– bu zâta benzetmiştir. Zamanla etrafına bir takım müridler toplanmağa başlayınca, kılık kıyafeti ve şer'i kaidelere karşı kayıtsızlığı ile dikkati çekmiş, gördüğü tepkiler sebebiyle Dımaşk'ta kalamıyarak Dimyat'a gitmiştir. Orada açtığı zâviyesinde faaliyetlerine devam etmiş, bazı tepkilere rağmen artık burada kalarak ölünceye kadar yaşantısını sürdürmüştür. Daha Dımaşk'ta iken, kendisinden sonra tarikatını yayacak olan dört önemli kişiyi de yanına almasını bilen şeyh, böylece Kalenderiliğin doktrin ve erkânını tesbit ederek *Cavlakiyye* yahut *Kalenderiyye Tarikatı*'nı kurmuştur. Bu, Kalenderî sûfilik akımı içinde tarikat şeklinde ilk teşkilâtlanma olup, bunu daha başka tarîkatlar tâkip edecektir.

İşte isimleri zikredilen kaynaklarımızdan süzülen bilgiler bundan ibarettir. Aksi ispat edilmedikçe, şimdilik Kalenderîliğin bir tarikat halini almasına ve bu işi yapan Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin şahsiyetine dair kabul edilebilecek sonuç budur. Ne varki bu sonucun bazı eksik yanları da bulunmaktadır. Bu eksikliklerin en başında Cemâlü'd-Din-i Sâvî'nin yaşadığı zaman diliminin ne olduğu gelmektedir. *Menâkıb*'ın onun doğum ve ölüm tarihlerini 382/992-93 ve 463/1070-71 olarak vermesine, yani şeyhi X. yüzyılın sonlarıyla XI. yüzyılın ilk üç çeyreği içine yerleştirmesine karşılık, diğerleri XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarına yerleştirirler. Hattâ es-Safedî şeyhin 630/1232-33 yılında öldüğünü açık ve kesin bir şekilde kaydediyor. Ayrıca şeyhin halifelerinden Ebûbekr-i Isfahânî (veya Niksârî)'nin XIII. yüzyılda yaşadığını başka kaynaklar vasıtasıyla kesin olarak bildiğimizden, bu son tarih doğruya yakın gibi görünüyor.

İşte kaynakların bu farklı tarihlendirmeleri, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin yaşadığı devri tesbit konusunda araştırıcıları tereddüde

düşürmüştür. Fuad Köprülü vaktiyle *Menâkıb*'ın verdiği tarihi kabullenirken[83], Osman Turan ondan yıllarca sonra aynı tarihe iştirak eder[84]. M. Tagi Ahmad'de şeyhin Bayezîd-i Bistâmî (874) zamanında yaşadığını ileri sürer[85]. Bütün bu tercihlere mukabil Tahsin Yazıcı, belirtilen tarihlerin doğru olamıyacaklarını, Arap kaynaklarının verdikleri, özellikle es-Safedî'nin belirttiği tarihin – halifelerin XIII. yüzyılın ilk yarısında yaşadıklarının kesin olmasından hareketle– gerçeği yansıttığını kabul eder[86]. Kanaatimizce de doğru tarih budur. Çünkü bize göre, Kalenderîler gibi halk tarafından genellikle dışlanan bir zümreyi Bâyezîd-i Bistâmî gibi saygın bir mutassavıfın çevresine mensup göstererek yüceltmek isteyen *Menâkıb* yazarı Hatîb-i Fârisî hariç tutulursa, diğer kaynakların hemen hepsi belirtilen zaman dilimini kabul etmektedirler. Üstelik Hatîb-i Fârisî eserini 1347-48 gibi oldukça geç bir devirde kaleme aldığı halde, Muhammed b, el-Hatîb *Fustat*'ı ondan en az bir altmış yıl kadar önce yazmış olmakla şeyhe daha yakındır. Buna ek olarak onun verdiği zaman dilimi öteki kaynaklarla da teyid ediliyor. Hal böyle olunca, es-Safedî'nin verdiği 630/1232-33 tarihini geçerli kabul etmemek için hiç bir sebep yoktur.

Bir diğer mesele de, şeyhin halifeleri ve bunların isimleri ile ilgili bulunuyor. Bu konuda ilk dikkati çeken nokta, şeyh ile alâkası bütün kaynaklarca belirtildiğine göre onunla çağdaş olduğunda şüphe bulunmayan Şeyh Osman-ı Rûmî'nin şeyh ile ilişkisinin doğrultusudur. Bu zatı Bâyezîd-i Bistâmî'nin çağdışı göstererek –bize göre bilerek– bir kronoloji hatâsı işleyen Hatîb-i Fârisî'nin dışında[87], İbnü'l-Hatîb ve es-Safedî adı geçen şahsı Cemâlü'd-Dîn'in şeyhi olarak takdim ederler. Onlara göre Şeyh Osman Cemâlü'd-Dîn'i girdiği yanlış yoldan alıkoymak istemiş, dinletemeyince ilişkisini kesmiştir[88]. Halbuki *Menâkıb*'a göre Şeyh Osman Ce-

[83] Bk. "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 297.
[84] Turan, "*Selçuklu Türkiyesi din tarihi...*", ss. 540-41.
[85] Bk. yukarda 65 nolu dipnot.
[86] Yazıcı, *a.g.m.*, ss. 792-93; aynı yazar, *Manâkib-i CS.*'nin önsözü, ss. VII-VIII.
[87] Kaynaklar içinde yalnız *Manâkib-i CS.* Şeyh Osman-ı Rûmî'yi Bâyezîd-i Bistâmî'nin çağdaşı gösterir ki, buna kronolojik olarak imkân yoktur (bk. ss. 9-10).
[88] Msl. bk. İbnü'l-Hatîb, ss. 556-57; Yazıcı, *a.g.m.*, s. 794.

mâlü'd-Dîn'in halifesidir ve dört büyük halifenin ilkidir[89]. Üstelik onun yanında sürekli kalmıştır. Kanaatimizce başta *Fustât* olmak üzere *el-Vâfî*'de de *Menâkıb*'ın aksi yönde mâlumatın bulunması, *Menâkıb*'ın verdiği bilgiyi şüpheyle karşılamaya yeterlidir ve bize göre Şeyh Osman-ı Rûmî Cemâlü'd-Dîn'in değil, bu beriki onun müridi olmalıdır.

Diğer halifelere gelince, *Fustât*'ta yer alan Muhammed-i Belhî, Muhammed-i Kürd, Şems-i Kürd ve Ebûbekr-i Niksârî'ye karşılık[90], *Menâkıb*'da Muhammed-i Belhî, Celâl-i Dergezînî ve Ebûbekr-i Isfahânî isimleri geçmekte[91], *el-Vâfî* ise ilk ikisini zikretmekle beraber sonuncusundan habersiz görünmektedir[92]. Görüldüğü üzere, Muhammed-i Belhî hepsinde geçtiği halde, Ebûbekir nisbe farkıyla ilk ikisinde geçmekte, *el-Vâfî* ise onun yerine bir Osman el-Girihî'den söz etmektedir[93]. Nisbeleri farklı zikrolunmakla beraber bize göre iki Ebûbekir'in aynı kişi olmaları lâzım gelir. Üstelik bu Ebûbekir, aşağıda da kendisinden bahsolunacak olan, Mevlânâ'nın çağdışı ve Konya'da zâviyesi bulunan Ebûbekr-i Niksârî'dir. Ayrıca *Fustât*'ta Gerûbed, *Menâkıb* ve *el-Vâfî*'de Celâl-i Dergezînî diye anılan kişilerin, Cemâlü'd-Dîn'in Dımaşk mezarlığında rastladığı aynı kişi olabilecekleri ihtimali kuvvetlidir. Muhammed-i Kürd ile Şems-i Kürd ise yalnızca *Fustat*'ın bize tanıttığı şahsiyetlerdir.

Her hâlü kârda bütün bu kişilerin Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin halifeleri sıfatıyla XIII. yüzyılda Orta Doğu'da ilk defa tarikat halinde teşkilatlanmış bir Kalenderîliği veya Cavlakîliği yaydıklarını söyleyebiliriz.

B) Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin Kalenderîliği teşkilâtlaması:

Bazı kronoloji hatâlarına ve tutarsızlıklarına rağmen, *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî* bize sadece adı geçen şeyhin biyografisine

[89] Bk. *Manâkib-i CS.*, ss. 9-30. Bu sayfalar arası tamamiyle Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî ile Şeyh Osman-ı Rûmî arasındaki ilişkiye ayrılmış olup, birincisi şeyh, ikincisi mürid durumundadır. Şeyh Osman-ı Rûmî, *Menâkıb-ı Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî*'de de, Evhadü'd-Dîn'in çevresinde görünmektedir (bk. Bedîüzzeman Fürûzanfer neşri, Tahran 1969, ss. 62-63.). Her hâlü kârda bu zatın XIII. yüzyıl Anadolu'sunun önemli bir sûfîsi olduğu anlaşılıyor.

[90] İbnü'l-Hatîb, s. 559.

[91] Hatîb-i Fârisî, muhtelif sayfalar.

[92] Yazıcı, *a.g.m.*, aynı yerde.

[93] *A.g.m.*, aynı yerde.

ait önemli malzeme vermekle kalmıyor, belki daha da önemli olarak Kalenderîliğin âdetâ ilmihali niteliğini de taşıyor. O bu niteliğe sahip şimdilik tek eser olma durumunu korumaktadır. Bu eserin dikkatli bir tahlili, Sünnî İslâm'a ve sûfîliğe ters düşmemeğe âzamî gayret sarfeden yazarının, yine de belli ölçüde Kalenderîliğin ana esas ve erkânını ortaya koyduğunu ve bunların tesbit ve tatbikinde Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin rolünü açıklıkla belirttiğini gösterir.

Öyle görünüyor ki, aslen Şîraz'lı olan ve tasavvufa sülûk etmek üzere pek çok yer dolaştıktan sonra Dımaşk'taki Kalenderî zâviyesinin şeyhi Muhammed Buhârâî'yi kendine mürşid seçen Hatîb-i Fârisî, şeyhinin emriyle 1347-48'de eserini yazmağa başladığı zaman Kalenderî muhitlerinde Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî geleneği tartışılmaz bir üstünlüğe çoktan erişmiştir. O, *Pîr-i Abdal* unvanının da açıkça gösterdiği gibi[94], Kalenderîliğin pîri, yani kurucusu telâkki edilmektedir. İlerde görüleceği üzere, Kalenderîler'i nitelemek için kullanılan lâkaplardan biri olan ve en çok da Osmanlı döneminde kullanılan *Tâife-i Abdâlân* tâbirine esas olan *Abdal* (ابدال) terimine ilk defa Orta Doğu'da bu devirde, yani XIII. yüzyılda rastlanmaktadır. Çok muhtemeldir ki, Hatîb-i Fârisî'ye eserini telif etmekte yardımcı olacak yazılı ve sözlü malzemeyi Şeyh Muhammed Buhârâî bizzat temin etmiş olsun.

Hatîb-i Fârisî'nin eserinin başında Kalenderîliğin temel felsefesi olarak *Fakr ve Tecerrüd* esası ele alınmakta ve fakrın fazileti izah edilmektedir. Yazara göre *fakr ve tecerrüd*, yani her iki dünyadan tamamiyle müstağnî olmak, gerçek mutluluğun ta kendisidir[95]. Bundan sonra yazar, Kalenderîliğin aslının, *Sultan-ı Abdal* dediği Bayezîd-i Bistâmî'ye dayandığını ve onun bu mesleğin yayılması için Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'yi görevlendirdiğini belirtir. Böylece o, adı geçenin, zamanın en büyük velîsi olduğunu da îma etmektedir[96].

[94] Msl. bk. Hatîb-i Fârisî, ss. 36, 41, 60, 74, 76 ve daha pek çok yerde.
[95] *A.g.e.*, ss. 6-9.
[96] *A.g.e.*, ss. 10-11:

یکی مردیست اندر ساوه امروز
مبارك روی صاحب فرّ وفیروز
نه اندر علم ونه در زهد وتقوی
میان عاشقان مانند او نی

Menâkıb'da *seyahat*, yani sürekli dolaşarak ilâhî hikmetlerin sırlarına nüfuz edebilmek esasının da, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî tarafından bir prensip şeklinde konulduğunu anlatır. Buna göre Kalenderler daima seyahat etmeli, böylece yeryüzündeki gerçekleri kavrama imkânına erişebilmelidirler[97].

Menâkıb'da asıl ilgiye değer husus, bizzat şeyhin ağzından *Kalender* (قلندر) kelimesinin, bu meşrebin temel esaslarını, başka bir deyişle, sûfiyâne doktrinini oluşturan beş ana kavramın bir sembolü olarak yorumlanmasıdır. Şeyhe göre, ق harfi *Kanaat*'i, ل harfi *Lûtf*'u, ن harfi *Nedâmet*'i, د harfi *Diyânet*'i ve nihayet ر harfi ise *Riyâzat*'ı temsil etmektedir, ki bunları bir araya toplayabilenlere ancak *Kalender* denebilir[98]. İşte bu esaslar ilk defa Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî tarafından resmen tâyin ve tesbit edilmiş görünmektedir.

Bunlardan başka *Menâkıb*, Kalenderîliğin erkân esaslarından bulunan *Çihâr Darb* (چهار ضرب), yani saç, sakal, bıyık ve kaşların kazınmasının da ilk defa, tarikata giriş şartı olarak bizzat yine Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî tarafından uygulandığını belirtmektedir. Nitekim, Muhammed-i Belhî, Ebûbekr-i Isfahânî ve Celâl-i Dergezînî gibi büyük halifeler de Kalenderîliğe girerken bizzat şeyh tarafından *çihar darb* yapılmışlardır[99].

Menâkıb'ın son olarak kaydettiği erkândan biri de, *Cavlak* denilen, kıldan dokunmuş bir çeşit yelek giymektir. *Menâkıb*'a bakılırsa bunu ilk defa Hızır Aleyhisselâmı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'ye

[97] *A.g.e.*, ss. 15-18, 26-28. Bu prensibin mâhiyetini özellikle s. 15'teki şu mısrâlar çok iyi anlatıyor:

سیاحت اختیار سالکان است
کمال اهل معنی اندران است
سیاحت مردرا معمور سازد
وگر ظلمت بیند نور سازد
چو صنع حق بسی در روی ارض است
سیاحت عارفانرا عین فرض است

[98] *A.g.e.*, ss. 61-67.
[99] *A.g.e.*, ss. 38-47.

giydirmiş[100], o da halifelerinden Celâl-i Dergezînî'ye vermiştir[101].

İşte *Menâkıb*'da anlatılan bütün bu hususlar, daha önce de uygulanmış olsalar dahi, hiç şüphe yokki XIII. yüzyıldan itibaren Kalenderî geleneği hepsini de Cemâlü'd-Dîn'e malediyordu. Bu da onun Kalenderîliği bir sûfî akımı olmaktan öte götürerek eskiden mevcut, ama perakende olan bu esasları bir sistem dahilinde bir araya getirerek teşkilâtlı bir tarikatın teşekkülüne yol açtığını göstermektedir. Nitekim diğer tarih kaynakları da bunu teyid eden ifadeler kullanmakta ve şeyhi *Kıdve-i Tâife-i Kalenderiyye* (Kalenderler zümresinin önderi) olarak zikretmektedirler[102].

V – CEMÂLÜ'D-DÎN-İ SÂVÎ'DEN SONRA KALENDERÎLİK

A) Mısır, Sûriye ve Irak'ta:

Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin hayatını incelerken de dikkati çektiği gibi, Kalenderîliğin bir tarikat olarak Dımaşk'ta ilk zâviyesinin temelini attığını söyleyebiliriz. *Menâkıb*'ın bizzat adı geçen tarafından kurulduğunu haber verdiği bu zâviyeden[103], Makrîzî de bahsetmektedir. Ona göre, Kalenderîliğin ilk meydana çıkışı Şam

[100] *A.g.e.*, ss. 58-61:

جمال الدين ساوى پير ابدال
جوبشنيد از محمد جمله احوال
پس انگه آن جولقرا بياورد
بدست خضر پيغمبر با سپرد

[101] *A.g.e.*, s. 77:

بدهشان گفت كين هردو جوالق
جمال ساوه جى سلطان برحق
•
سفيد شرا جلال درگزينى
فروپوشيد زدست مرد دينى

[102] Msl. bk. İbn Battuta, I, 61-62.
[103] Bk. yukarda 76 nolu dipnot.

diyarında (Bilâdü'ş-Şam), Dımaşk şehrinde kendi zamanından dört yüz sene kadar evvel, yani yaklaşık 440/1048 tarihinde vukû bulmuştur[104], ki bu tarih *Fustatu'l-Adâle*'nin verdiği tarihten (611/1214-15) iki asır farkettiği gibi[105], doğrudan doğruya Cemâlü'd-Dîn'in Dımaşk'taki ikamet yıllarının da çok çok gerisinde kalmaktadır. Bu ise Makrîzî'nin verdiği bu tarihin gerçeği yansıtmadığının bir delilidir.

Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin Mısır'a giderken yerine bıraktığı halifesi Celâl-i Dergezînî ve ona bağlı müridlerin Dımaşk'taki bu zâviyede ikamet ettiklerini biliyoruz. Sûriye havalisinde Dımaşk'taki bu ilk zâviyeden başka, diğer şehirlerde de herhalde zamanla başka zâviyelerin kurulmuş olması ihtimal dahilinde olmakla beraber, şimdilik bunların hangilerinden ibaret bulunduklarını bilemiyoruz. Ancak Dımaşk zâviyesinin biraz daha sonraki durumu ve dolayısıyla Sûriye'deki Kalenderîler'e dair az çok mâlumatımız bulunmaktadır. Muhtemelen, *Nefehâtü'l-Üns* ve ona bağlı olarak *Nesâyimü'l-Mahabbe*'nin bahsettikleri Şeyh Aliyy-i Kürdî de bu zâviye ile alâkadardı.

Zikredilen kaynakların bildirdiklerine göre, XIII. yüzyılda Dımaşk'ta yaşayan Şeyh Aliyy-i Kürdî, namaz kılmayan, yarı çıplak dolaşan biriydi. Kendisinin, şer'î kuralların dışına taşan bu hareketlerine rağmen, halk tarafından çok sevildiği, hattâ Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî tarafından ziyaret olunduğu nakledilir[106].

XIII. yüzyıla ait bazı kaynakların yine muhtemelen aynı zâviye ile ilgili bulunan bir Şeyh Aliyy-i Harîrî'den bahsettikleri görülür. Louis Massignon'un Kadiriyye Tarikatı'nın bir kolu kabul ettiği Harîriyye Tarikatı'nın kurucusu sayılan Şeyh Aliyy-i Harîrî[107], Fuad Köprülü tarafından bir Kalenderî şeyhi olarak değerlendirilmekte ve haklı olarak *Harîriyye*'nin Kalenderîliğin bir kolu

[104] Makrîzî, *el-Hıtat*, II, 433.
[105] Bk. İbnü'l-Hatîb, ss. 556-562.
[106] Lâmii, s. 652-53; Nevâyî, ss. 377-78; krş. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 180, not: 38. Hattâ *Nefehât*'ta kaydedildiğine göre, Şeyh Aliyy-i Kürdî, Şeyh Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî'nin karşıdan kendine doğru geldiğini görünce avret yerini açmış ama onun gerçek durumunu bilen beriki geri dönüp gitmemiş ve ziyâretini tamamlamıştır (bk. s. 652).
[107] Massignon, "Harîriyya", *EI1*; krş. Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâili'l-Hakayık*, I, 289.

sayılması gerektiği belirtilmektedir[108]. Gerçekten de bu zâtın hakkında kaynaklara yansıyan bilgiler, F. Köprülü'ye hak verdirecek niteliktedir. Abdurrahman b. Ebîbekr adlı biri tarafından VII. hicrî yüzyılın başlarında kaleme alınmış *Heyâkil-i Esrar* isimli eserde bu Şeyh Ali'nin müridlerine canlarının istediği her şeyi yapabileceklerini öğütleyen bir *ibâhî* olduğundan sözedilmekte[109], Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbu'l-Ârifîn*'inde de benzer kayıtlar yer almaktadır. Bu sonuncusuna göre, Dımaşk'ta ikamet eden Şeyh Ali, herkesi etkileyen bir kişi olup ibâhîliğe yatkınlığı sebebiyle etrafına pek çok kişi toplamıştı. Şerîata aykırı fiil ve hareketleri ve pervasız davranışları yüzünden sık sık tenkide uğrayan bu şeyhin Anadolu'nun pek çok yerinde müridi vardı[110].

Nisbeleri (Kürdî, Harîrî) farklı gibi görünmekle beraber, aynı ismi taşımaları, aynı devirde, yani XIII. yüzyılın ilk yarısında ve üstelik aynı şehirde, Dımaşk'ta yaşamış bulunmaları, bu iki zatın gerçekte aynı kişi olduklarını kuvvetle düşündürüyor ve farklı gibi görünen nisbelerinin ise aslında bir okuma veya istihsah hatası olabileceğine ağırlık kazandırıyor. Zira Arap imlâsında Harîrî ile Kürdî (حريري, كردي) kelimelerinin yazılışı birbirine çok benzer.

Şam diyarındaki Kalenderîler arasında XIV. yüzyılda iki Türk şeyhi de dikkat çekiyor. Bunlardan biri, 1314-15'te vefat etmiş bulunan Şeyh Süleyman-ı Türkmânî-i Müvelleh'tir. *Nefehâtü'l-Üns* bu şeyhin Dımaşk'ta yaşadığını, çirkin bir kıyafet ile -muhtemelen yarı çıplak- dolaştığını ve şer'î emirlere kayıtsızlığıyla şöhret yaptığını, meselâ namaz kılıp oruç tutmadığını bildirmektedir[111].

İbn Hacer el-Askalânî de, büyük bir ihtimalle yine Dımaşk'ta, yine XIV. yüzyıl başlarında şöhret yapmış bir başka Türk Kalenderî şeyhini bize haber vermektedir. Hüseyin el-Müvelleh et-Türkmânî adını taşıyan ve 1324'te vefat eden bu şeyh, *çihar darb* uygulayan tipik bir Kalenderî idi. Zaten taşıdığı *el-Müvelleh* (المُوَلَّه)

[108] Bk. "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 301.

[109] *A.g.m.*, s. 301, not: 2 (Köprülü, tek nüsha olup kendi özel kütüphanesinde bulunan *Heyâkil-i Esrar* adlı eserden naklettiğini bildiriyor). Yazar bu zatın, Şeyh Arslan Türkmânî adındaki Kalenderî şeyhinin mensuplarından olup, Vahdet-i Vücud'a inandığı için idam kararıyla hapsedildiği halde kaçmayı başardığını ve bir ara Anadolu'ya sığındığını aynı kaynağa dayanarak kaydediyor.

[110] Bk. Eflâkî, *Manâkib al-Ârifîn*, II, 641, 677-78.

[111] Bk. Lâmiî, s. 652.

lâkabı da bunu göstermektedir ki, bu, Kalenderîler'in Uzak Doğu'da dahi taşıdıkları bir lâkaptı. İbn Hacer'e göre kendisinin büyük bir velî olduğuna inananlar bulunduğu gibi, şeytanî bir yaratık olduğunu düşünenler de vardı[112].

Görüldüğü üzere, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin vefatının vukûbulduğu XIII. yüzyılda ve sonrasında, onun tarikatı ilk teşkilâtladığı Dımaşk ve yöresinde Kalenderîliğin gelişmesini anlamamıza yardımcı olacak mâlumata az da olsa sahip bulunmaktayız. Ama ne yazıkki aynı dönem için Irak sâhası konusunda aynı avantaja malik değiliz. Şimdilik Irak'ta Kalenderîliğin bu ilk zamanlarındaki durumuyla ilgili olarak XIV. yüzyılın ilk yarısına ait, İbn Battuta'nın Musul'daki bir Kalenderî şeyhi hakkında verdiği kısa bilgi ile yetinmek zorundayız. Ünlü seyyah Hac ziyaretinden Musul'a dönüşünü anlatırken bir vesile ile, burada yaşamış olup kendinden az bir zaman önce vefat etmiş bulunan Şeyh Şihâbü'd-Dîn-i Kalender adlı birinden bahsetmektedir. Bu şeyh, "Kalenderiyye Tarikatı erkânı üzere" saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtmıştı. Buna mukabil çok cömert, fazilet sahibi ve daha önemlisi, Musul sultanı yanında çok hatırlı idi[113].

İbn Battuta'nın verdiği bu bilgi, Musul'da bir Kalenderî zâviyesi ve adı geçen şeyhe bağlı bir Kalenderî topluluğunun mevcudiyetini gösteriyor.

Mısır'a gelince, burada Dimyat'taki Şeyh Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî zâviyesinden daha önce bahsedilmişti[114]. Dimyat'taki bu ilk ve büyük zâviyenin şeyhin vefatından sonra da daha bir kaç asır mevcudiyetini korumuş olmasında şüphe bulunmamakla birlikte, İbn Hacer ve Makrîzî, Memlûk hükümdarı el-Melikü'l-Âdil Ketboğa zamanında (1295-1297) başında Şeyh Hasan el-Cevâlıkî el-Kalenderî adında birinin bulunduğu, Kahire'deki bir zâviyeden bahsederler. Bu zâviye, Bâbü'n-Nasr semti yakınında, Fatımî halifelerinin türbelerinin bulunduğu yere komşu bir mahalde, bizzat adı geçen zat tarafından kurulmuştur. İbn Hacer ve Makrîzî'nin anlattıklarına bakılırsa, bu zat muhtemelen yine Dımaşk'tan Mısır'a gelmiş ve XIII. yüzyılın son çeyreğinde Türk Memlûk hükümdarları nezdinde itibar kazanmıştır. O kadar ki, Ketboğa onu ken-

[112] İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, Haydarabad 1340, II, 73.
[113] Bk. İbn Battuta, I, 404.
[114] Bk. yukarda 78-79 nolu dipnotlar.

disiyle beraber Dımaşk'a da götürmüş ve yüksek ümerâ ile tanıştırmıştır. Ancak, saç, sakal, bıyık ve kaşlarının kazınmış olması yüzünden orada alaya alınan Şeyh Hasan el-Cevâhkî, bu âdeti terkederek sakal bırakıp sarık sarınmış ve Dımaşk'a yerleşmiştir. Nitekim, 1322 yılında vefat edinceye kadar da Dımaşk'da yaşamış ve bir daha Mısır'a dönmemiştir [115].

Kaynaklarımızın verdiği şu bilgiler gösteriyor ki, XV. yüzyıla kadar Kalenderîlik Mısır'da başlıca Dimyat ve Kahire civarına münhasır kalmıştır. Eğer başka zâviyeler olsaydı, her ikisi de eserlerini XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde kaleme almış bulunan İbn Hacer ve Makrîzî, eserlerinde şüphesiz onlardan da bahsedeceklerdi.

Buraya kadar verilen bilgilerden çıkan sonuç şudur ki, Kalenderîler Sûriye, Irak ve Mısır'da *Kalenderiyye*, *Cavlakiyye* (veya *Cevâlika*) ve *Müvellihe* adı altında tanınıyorlardı [116]. Daha Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin ölümünden fazla bir zaman geçmeden, kendi içlerinde parçalanmaya başlayarak *Harîriyye*, yahut meşhur Türk Şeyhi Kutbu'd-Dîn Haydar'a nisbet edilen *Haydariyye* gibi bir takım kollara ayrılan Kalenderîlik, aşağıda görüleceği gibi, daha sonraki yüzyıllarda da başka şûbeler doğuracaktı.

B) İran'da:

Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin, İran gibi, Melâmetîliğin ve Kalenderîliğin ana vatanı denebilecek bir ülkede doğup yetişmiş olmasına rağmen, tarikatının yerleşmesi için orasını tercih etmemesi dikkat çekiyor. Buna rağmen İran, Kalenderîliğin kaydettiği gelişmeden hiç bir zaman vâreste kalmadı. Hattâ belki de Kalenderî zümreler içinde en fazla tarikat şeklinde yapılanmalar bu ülkede görüldü. Nitekim, Orta Doğu dahil, Kalenderîliğin İslâm dünyasının hemen her tarafına en fazla yayılan, en uzun ömürlü kolları, XIII, XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca İran'da ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, ilerde görüleceği üzere, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya nüfuz eden ve XVII. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı toprakla-

[115] Krş. İbn Hacer, II, 49; Makrîzî, II, 433; aynı yazar, *Kitabü's-Sülûk li-Mârifet'i Düveli'l-Mülûk*, nşr. Mustafa Ziyâde, Kahire 1936, 1/2, s. 655, not: 4; Harîrîzâde, *Tibyan*, III, 75a-b (Makrîzî'den naklen).

[116] Msl. bk. Esfirâzî, *Ravza*, s. 229; Devletşah, ss. 212-13; Nevâyî, ss. 383-84; Mâsum-i Şirazî, *Tarâik*, II, 642.

rında varlığını koruyan *Haydarîlik*, *Câmîlik* ve *Nîmetullâhîlik*'i sayabiliriz.

1. *Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar ve Haydarîlik* (حيدريه) :

Kalenderîlik cereyanı içinden doğan *Kalenderiyye* veya *Cevâlika* (*Cavlakıyye*) tarikatlarından sonra, belki ikinci büyük Kalenderî tarikatı sayılabilecek tarikat olarak *Haydarîlik* yahut *Haydariyye* zikredilmelidir. Bu kolun geleneksel kurucusu addedilen Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar-i Zâveî, kaynaklara bakılırsa, XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarında yaşamış en büyük sûfîlerden bilinir. Onun, Kalenderîliği Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den sonra temsil eden en büyük şahsiyet olduğunda şüphe yoktur.

Nisbesinin de gösterdiği üzere, İran'da Zâve şehrinde yaşamış olan bu büyük Türk sûfîsi, bazı kaynaklara göre Şâhver adlı bir Türkistan hakanının oğlu olup meczup bir anneden doğmuştur[117]. Çağdaşı Şâh-ı Sincan adlı sûfî şâirin tasvir ettiği üzere o, ne din ne dünya, ne küfür ne de îman umurunda olan; ne hakka ne hakikate, ne de tarikat ve yakîne zerrece aldırış eden bir meczup idi[118]. Ünlü XIII. yüzyıl İran'lı mutasavvıf Ferîdü'd-Dîn-i Attar'ın Kutbu'd-Dîn Haydar hakkında *Haydarnâme* adıyla bir medhiye nazmettiğini haber veren Devletşah, onun gençken şeyhin müridi olduğunu bildiriyor[119].

Bizim için dikkate değer olup başka kaynaklarda bulunmayan bir kaydı, Ali Şîr Nevâyî zikrediyor. Ona göre Kutbu'd-Dîn Haydar, gençliğinde Türkistan'da Hâce Ahmed-i Yesevî'nin müridi olmuş ve tasavvuf terbiyesini ondan almıştır. Bizzat babasının

[117] Kalenderiyye hk. ayrıca bk. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, ss. 267-69.

[118] Bk. Mâsum-i Şîrazî, II, 642:

رندى ديدم برخشك زمين

نى كفرونه اسلام نه دنياونه دين

نى حق نه حقيقت نه طريقت نه يقين

اندر دو جهان كه رابود زهرهٔ اين

[119] Devletşah, s. 247. Devletşah aynıyerde, bazılarının da bu rivayetin aslı olmayıp bizzat Haydarîler tarafından uydurulmuş bir dedikodu olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder.

ve annesinin isteğiyle şeyhin yanında büyüyen Kutbu'd-Dîn Haydar, onun izniyle Horasan'a irşad için gönderilmiştir[120]. Nevâyî'nin bu kaydını reddetmek için hiç bir sebep yoktur; zira zaman ve zemin olarak bu ilişki fevkalâde mümkündür. Hâce Ahmed-i Yesevî'nin 1167 yılında vefat ettiği bilindiğine göre, 1201 yahut 1205 tarihlerinde hayatını tamamladığı[121], ve vefatında yüz on yaşının üzerinde bulunduğu kaynaklarca teyid edilen Kutbu'd-Dîn Haydar'ın onunla görüşmesi çok normaldir. Üstelik bazı tarih kaynakları da şeyhin Türk gençleri arasında müridleri olduğunu belirtmek sûretiyle[122], onun Türkistan'la irtibatını ortaya koydukları gibi, Anadolu'daki Bektaşî kaynakları da kendisinin Yesevî geleneğinde önemli bir yeri bulunduğunu göstermektedir.

Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'ın, hayatının büyük kısmını Zâve'de inşâ edilen büyük zâviyesinde geçirdiğini ve ölünceye kadar geniş bir müridler topluluğunu etrafına toplamayı başardığını biliyoruz[123]. Kaynaklar, Haydarîliğin kurucusu olarak kabul ettikleri bu zatın[124], Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den farklı olarak bıyıklarını

[120] Bk. Nevâyî, ss. 383-84. Nevâyî'nin bu kaydı, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*'de mevcut Ahmet Yesevî-Kutbu'd-Dîn Haydar ilişkisine ait rivayeti tamamiyle teyid etmekte olması bakımından önemlidir (krş. *Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli (Vilâyetnâme)*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, ss. 9-11).

[121] Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'ın ölüm tarihi kaynaklarda 597/1200-01, 602/1205-06 veya 618/1221 şeklinde değişik geçmekle birlikte, XIII. yüzyılın ilk çeyreği içinde vefat ettiği kesindir.

[122] Msl. bk. Zekeriyya Muhammed-i Kazvînî, *Âsâru'l-Bilâd*, nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848, s. 256; krş. Köprülüzâde, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 300, not: 2.

[123] Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'ın türbesinin yeri de ihtilâflıdır. Bir kısım kaynaklar zâviyesinin bulunduğu Zâve'de defnedildiğini ve dolayısıyla türbesinin de orada idiğini belirtirken (msl. bk. Esfirâzî, s. 229; Devletşah, s. 213; Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî, *Nuzhat al-Qulub*, ing. çev. G. Le Strange, Leiden 1919, s. 152; İbn Battuta, III, 79-80), bazıları da kendi türbesinin adıyla anılan, Meşhed yakınındaki *Türbet* kasabasında medfun bulunduğunu kaydediyorlar (Msl. bk. Nevâyî, s. 384; Mâsum-i Şîrazî, II, 642). Diğer bir kısmı ise, kendisinden bir asır sonra yaşamış olup, Şah Nîmetullah-ı Velî'nin şeyhi bulunan Tebriz'de medfun diğer Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar ile onu karıştırmışlardır. Ama görüldüğü üzere, hem zâviyesinin Zâve'de olması hem de kaynakların çoğunluğunun kanaati, türbenin adı geçen bu şehirde bulunmasını daha mantıklı kılıyor. Türbet'tekinin ise ikinci bir mezar veya makam olduğu söylenebilir.

[124] *Encyclopédie de l'Islam*'ın her iki baskısında da Haydariyye Tarikatı'nın adına rastlanmaz. A. Gölpınarlı'nın *Türk Ansiklopedisi*'ne yazdığı madde ise çok yetersiz olup, Türkçe *İslâm Ansiklopedisi*'nde bu maddeye yer verilmemiştir.

tıraş ettirmediğini[125]; ayrıca tecerrüdün bir sembolü olarak müridlerinin boynuna demirden yapılmış bir halka (*Tavk-ı Haydarî*) ve kulaklarına demirden bir küpe taktırdığını yazıyorlar[126]. İşte bu gür ve aşağı salınmış bıyıklarla demir halka, onların diğer Kalenderî zümrelerinden ayırdedilmelerini sağlıyordu.

Haydarîliğin, Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'ın kuvvetli mistik şahsiyetinin de etkisiyle daha XIII. yüzyıl ortalarından başlayarak bir yandan Orta Asya içlerine, oradan Hindistan'a yayılırken, bir yandan da Anadolu dahil, Irak, Sûriye ve Mısır'a nüfuz ettiğini kaynaklardan anlıyoruz. İbn Battuta'nın gösterdiği gibi, hiç şüphesiz XIV. yüzyıl ortalarında[127], hattâ XV. ve XVI. yüzyıllarda bile önemini hâlâ koruyan Zâve'deki büyük zâviyenin[128], bundaki payı önemli olmalıdır. Buradan yetişen halifelerin dört bir yana dağıldığını tahmin etmek zor değildir. Meselâ Makrîzî kendi tâbiriyle "*Haydariyye Fukarâsı*"nın ilk defa 655/1257 yılından itibaren Sûriye'de görüldüklerini, Dımaşk'ta ilk zâviyelerini açtıktan sonra Mısır'a geçtiklerini haber vermek sûretiyle bu konuda bize önemli bir yardımda bulunmaktadır[129]. İbn Battuta da, XIV. yüzyılın ortalarında bilhassa İran'da Horasan mıntakasında Haydarîler'in çok tanındıklarını belirtmektedir[130].

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, XV.–XVIII. yüzyıllar, aşağıda görülecek diğer Kalenderî zümrelerinin yanında İran'da Haydarîler'in varlıklarını hâlâ sürdürdükleri devirler oldu. XVII. yüzyılda bile İran'ın pek çok yerinde *Haydarîhâne* denilen zâviye-

125 Msl. bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, I/2, 407. Makrîzî bu geleneğin, vaktiyle düşman eline esir düşen Kutbu'd-Dîn Haydar'ın, esirliği esnasında düşmanları tarafından bıyıkları hariç bütün tüylerinin kazınması olayına bağlandığını yazar.

126 Msl. bk. Esfirâzî, s. 229. Yazar, Haydarîler'in taşıdıkları *Tavk-ı Haydarî* ile ilgili olarak bir menkabe nakleder. Buna göre, tasavvufa sülûkü sırasında demircilikle uğraşan şeyh, bir gün ateşte kıpkırmızı olmuş bir demir çubuğu boynunun etrafında bükerek halka yapmıştır. İşte *Tavk-ı Haydarî* rivâyete nazaran buradan kalmıştır. İbn Battuta ise, Zâve'de rastladığı Haydarîler'i anlatırken, bunların boyunlarından başka kulaklarında ve el bileklerinde de demir halkalar bulunduğunu bildirir. Hattâ, nikâhtan sakınmalarının bir belirtisi olarak da erkeklik organlarına bile demir halka taktıklarını işittiğini haber verir (bk. *Voyages*, III, 79-80).

127 Bk. *a.g.e.*, aynı yerde.

128 Krş. Köprülüzâde, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 300, not: 2.

129 Bk. *es-Sülûk*, I/2, 407.

130 Bk. *Voyages*, II, 282.

lere rastlandığını biliyoruz. I. Abbas zamanında (1588-1629) Isfahan'daki Çeharbağ Zâviyesi'nin şeyhliğini Baba Sultan-ı Kalenderî yürütmekteydi. Aynı şekilde Kazvin'de de büyük bir Haydarîhâne bulunuyordu[131].

Haydarî şeyhleri genellikle *Baba* ünvanını taşımaktaydılar. F. Köprülü'nün belirttiğine bakılırsa, bu ünvan XII. asırdan başlayarak en fazla Tebriz havâlisinde olmak üzere Güney Âzerbaycan'da özellikle Haydarîler başta olmak üzere diğer Kalenderî zümreleri tarafından kullanılıyordu ki, bunların büyük bir kısmı şâirdi[132]. İçlerinden pek çoğu Haydarîliğe mensup bu sûfîlerden *Nefehâtü'l-Üns* ve *Nesâyimü'l-Mahabbe* benzeri kaynaklar oldukça geniş söz ederler. Biz burada yalnız, Baba Hoşgeldi, Baba Dilenci, Baba Hasan-ı Türk, Baba Sarı Pulad, Baba Süngü vb. Türk ismi taşımakta olup hemen hepsi de XV. yüzyılda yaşamış bulunan bazılarını ismen zikretmekle yetineceğiz. Haydarîliğin Anadolu ve Hindistan'daki gelişmelerini ise aşağıda ilgili bahislerde ele alacağız.

2. *Şeyhü'l-İslâm Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî ve Câmîlik* (جامی) :

Aslında Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'dan bir nesil öncesine mensup bulunduğu halde, adını taşıyan tarikatın onunki kadar yaygın ve önemli olmaması sebebiyle, burada ele alacağımız Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî'nin sûfî kaynaklarında pek yer almadığı görülmektedir. Bununla beraber kendisi, XI. yüzyılın sonlarıyla XII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış mühim bir şahsiyettir (öl. 1141-42). Kendisinden bilebildiğimiz kadarıyla yalnız *Nefehâtü'l-Üns* ve tabii ona bağlı olarak *Nesâyimü'l-Mahabbe* bahseder. Her iki eser de onun hakkında şayanı dikkat ifadeler kullanırlar[133]. Zaten Şeyhü'l-İslâm ünvanı da onun ne derece önemle telâkki edildiğinin bir göstergesi sayılabilir.

[131] Köprülü, "Baba", *İA*.

[132] *A.g.m.*, aynı yerde. İleriki bölümlerde de görüleceği gibi, aynı durum Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Anadolu ve Rumeli sâhaları için de söz konusudur.

[133] Lâmiî, ss. 392-402; Nevâyî, ss. 222-25. Ahmed-i Câmî'nin menkabeleri *Nefehât*'ta diğer menkabelere ayrılanlardan daha fazla yer tutmakta, burada onun şerîata olan bağlılığı dile getirilmektedir; ayrıca bk. Alişîr Rızakulihan Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzu'l-Ârifîn*, Tahran 1305 hş., ss. 32-33.

Tam adıyla Ebû Nasr Ahmed b. Ebu'l-Hasan Câmî-i Nâmıkî, XI. yüzyılın ünlü Kalenderler'inden Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın halifelerinden biri vasıtasıyla tasavvufa yöneltilmiştir. Gençliğinde tam bir sefahet hayatı yaşayarak içki içtiği rivayet edilen Ahmed-i Câmî'nin, sonradan tevbe ederek tasavvuf yolunu seçtiği belirtilir[134]. Ebû Saîd'in, hırkasını vefatından sonra zâviyesine gelecek olan Ahmed-i Câmî'ye verilmesini vasiyet ettiğini anlatan rivâyet[135], onun Kalenderî telâkkiler ve gelenekle bağlantısını ortaya koyuyor.

Görebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Ahmed-i Câmî'nin tarikatına dair hiç bir bilgiye rastlanmaması dikkat çekiyor. Bununla beraber, *Câmîler* şeklinde onun adını taşıyan bir kalenderî zümresinin varlığını, sûfî kaynaklarının haricindeki başka kaynaklardan öğreniyoruz. Meselâ XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı tarih kaynakları ve bazı Avrupa seyahatnâmeleri, bu zümreden bahsediyorlar. Lâkin burada ortaya bir problem çıkıyor: Eğer Ahmed-i Câmî kendisi bizzat bu tarikatı kurdu ise, niçin devrin sûfî kaynakları bundan hiç bahsetmiyorlar? Kurmadı ise XV. ve XVI. yüzyıldaki tarih kaynakları ve seyahatnâmelerde bahsi geçen *Câmîler* adlı bu Kalenderî zümresi nereden çıkmıştır?

Kanaatimizce bu problemin çözümü iki ihtimali birden ihtiva edebilir. Bir defa şurası muhakkaktır ki, az önce sözü edilen tarih kaynakları, "kendilerini Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî'ye mensup sayan bu zümreden bahsetmeleri sebebiyle, belirtilen yüzyıllarda *Câmîlik* adını taşıyan bir Kalenderî tarikatının mevcudiyeti şüphesizdir[136]. O itibarla ancak şu iki ihtimal üzerinde durulabilir: Ya Ahmed-i Câmî hayatta iken böyle bir tarikat kurmamış olup bu tarikat onun adına daha geç bir devirde teşekkül etmiş olabilir; yahut, eğer kurdu ise, bu tarikat çok dar bir çevreye inhisar etmiş olup fazlaca tanınmamıştır; bu yüzden de kaynaklara yansımamış olabilir.

Aslına bakılırsa, sûfî kaynaklarımn bu konuda bizi aydınlatmamasına karşılık, edebî kaynaklarda rastladığımız bazı kayıtlar, ikinci ihtimalin vârid olabileceğini düşündürüyor. Bu kayıtlardan biri, IX. yüzyılın ünlü kalender-meşreb şâiri Hâfız-ı Şirâzî'nin

[134] Lâmiî, ss. 392-93; Nevâyî, s. 223; Hidâyet, *Riyâzu'l-Ârifîn*, aynı yerde.
[135] *A.g.eserler*, aynı yerlerde.
[136] İlerde Osmanlı devri Kalenderîler'i incelenirken *Câmîler*'den ve onlardan bahseden kaynaklardan söz edilecektir.

(1390) *Dîvân*'ında bulunmaktadır[137]. Hâfız-ı Şirâzî'nin vaktiyle Kalenderî olduğu ve uzunca bir süre onlarla birlikte yaşadığı başka kaynaklar vasıtasıyla bilinmekle beraber, bizzat kendisi de *Dîvan*'ında bunu defalarca dile getirmiştir[138]. Bu sebeple Osmanlı devrinde dahi *Hâfız Dîvanı* Kalenderîler arasında en çok okunan bir kitap niteliğini kazanmıştır. Bu eserde Hâfız-ı Şirazî aynen şöyle diyor[139]:

Hâfız şarap kadehinin müripididir; ey seher yeli!
Bu kulun kulluğunu Câm Şeyhi'ne arzet.

Hâfız'ın bir Kalenderî olarak 1142'de vefat etmiş bulunan Ahmed-i Câmî'nin doğrudan müridi olması imkânsızdır. Bizce bu beyit, Şâirimizin onun tarikatına, yani *Câmîyye*'ye mensup oluşunun bir ifadesi olarak yorumlanmalıdır. Bu sûretle hiç olmazsa XIV. yüzyılda dahi bir *Câmiyye* tarikatının –çok sınırlı çevrelere münhasır olsa bile - varlığını kabul edebiliriz.

Bir diğer kaydı da, kısaca Hidâyet diye bilinen Alişîr Rızakulihan'ın şuarâ tezkiresinde buluyoruz. Burada, Alişah-ı Abdal-ı Irakî isimli şâir bir Kalenderî dervişinden söz edilirken, bu zatın Ahmed-i Câmî'nin müridlerinden olduğu bildiriliyor[140], ki bu da

[137] Hâfız-ı Şîrazî'ye dair msl. bk. Lâmiî, s. 681; Devletşah, ss. 367-68; Browne, III, 271-319 (burada biyografisi oldukça geniş bir tarzda ele alındığı gibi mistik ve edebî yönleri de uzun uzun tartışılmıştır); ayrıca bk. G.M. Wickens, "Hâfız", *EI2*.

[138] Msl. bk. *Hâfız Dîvanı*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1968, 2. bs., ss. 253, 472, 1030 ve 3332. beyitler:

Hakîkat Kalenderleri hünersiz kişinin giydiği atlas
kaftanı yarım arpaya bile almazlar.

* * *

Burada kıldan ince binlerce nükte var:
Her başını tıraş eden Kalenderliği bilmez ki!

* * *

Bu tacdan, bu hırkadan canım sıkılıyor.
Sofiyâne bir işveyle beni Kalender et artık!

[139] *A.g.e.*, s. 4.

[140] Bk. Hidâyet, s. 222. Yazar burada, Alişah-ı Abdal'ın, ne kadar şeyhinin etkisinde bulunduğunu anlatmak için şu menkabeyi nakleder: Rivayete göre bir gün, Ahmed-i Câmî namaz kılacağı zaman Alişah'ı imamlığa geçirir. Alişah namaza başlayıp Fâtiha'yı okumak isteyince, şaşırır ve şu beyti okur:

من رند لی سروپا زغم تو غم ندارم
زغم تو آن حیانم که غم توهم ندارم

böyle bir tarikatın mevcudiyetini şüphesiz kabullenmek gerektiğini gösteriyor.

Her hâlü kârda, bizzat kendisi tarafından kurulmuş olmasa da, en zayıf ihtimalle, zamanla onu kendilerine pîr tanıyan bir Kalenderî zümresi, şeyhin adını taşıyan bir tarikat teşekkül ettirmiş olmalıdırlar. Aksi halde XV.-XVI. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında bir *Câmîler* zümresinden bahsedilmesi imkânsızdır.

3. *Şah Nîmetullah-ı Velî, Nîmetullahîlik* (نعمة اللهيه) *ve Şeyh Kasımu'l-Envâr*:

Şiî bir mutasavvıf olması yüzünden olsa gerek, *Nefehâtü'l-Üns* ve *Nesâyimü'l-Mahabbe* gibi kaynaklarda hayat hikâyesine rastlanmayan Şah Nîmetullah-ı Velî veya Nîmetullah-ı Kirmânî'ye mensup bulunan tarikatı da biz Kalenderîliğin kollarından saymak lâzım geldiği kanaatindeyiz.

XV. yüzyıldan itibaren en az *Haydarîlik* kadar yayılan *Nîmetullahîlik*'in kurucusu Şah Nîmetullah, Devletşah ve Hidâyet gibi müelliflerin rivâyetine göre, yedinci imam Muhammed Bâkır'ın (733) soyundan gelen bir seyyid idi[141]. Gençliğinde iyi bir tahsil alarak yetişen Şah Nîmetullah veya Seyyid Nîmetullah, hac için gittiği Mekke'de Şeyh Abdullah-ı Yâfiî'ye mürid olarak tasavvufa sülûk etmişti. Memleketine dönerken Mısır'da meşhur Şeyh Bedru'd-Dîn'in şeyhi Seyyid Şeyh Hüseyn-i Ahlâtî ile görüşmüştür[142]. *Tarâiku'l-Hakayık*, Şah Nîmetullah'ın Mısır'da Kaygusuz Baba Zâviyesi'ndeki Kalenderî şeyhleriyle de teması bulunduğunu kaydetmektedir[143].

[141] Devletşah, ss. 145-46; Hidâyet, *Mecma'u'l-Fusahâ*, II, 87; Buradan naklen Mâsum-i Şîrazî, III, 3-5; krş. Browne, III, 464; Köprülüzâde, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 469 (Köprülü bu seyyidlik meselesinin uydurma olduğu kanaatindedir).

Şah Nîmetullah-ı Velî'nin hayatına dair daha geniş bilgi için bk. Nasrollah Pourjavady-Peter L. Wilson, *Kings of Love: The History and Poetry of the Ni'metullahi Sufi Order*, Tahran 1978; ss. 13-36; Javad Nurbakhsh, *Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimetullahi Sufi Order*, New York 1980, ss. 39-57; ayrıca bk. Trimingham, ss. 101-102.

[142] Hidâyet, aynı yerde; Mâsum-i Şîrazî, aynı yerde; ayrıca bk. Hidâyet, *Riyâzu'l-Ârifîn*, s. 146. Nîmetullahîliğin inanç sistemine dair daha geniş bilgi için bk. Pourjavady-Wilson, *a.g.e.*, ss. 37-69. Netullahîliğin sonradan teşekkül eden kolları hakkında da bk. *a.g.e.*, ss. 70-92.

[143] Bk. Mâsum-i Şîrazî, aynı yerde.

Şah Nîmetullah İran'a döndükten sonra Mâverâünnehr'e geçmiş, Sebz ve Semerkand'da riyazatlar çekerek oradan Urgenc'e ulaşmıştır. Daha sonra Kirman havâlisine gelerek Mahan'da yerleşip bir zâviye açarak, rivayete göre yüz beş yaşında ölünceye kadar orada yaşamıştır (öl. 1431)[144].

İşte Şah Nîmetullah'ın kurduğu *Nîmetullahîlik (Nîmetullahiyye)* daha şeyhin sağlığında adı geçen zâviyeden kısa zamanda etrafa yayılmağa başladı. Fuad Köprülü haklı olarak bu sür'atli yayılışta tarikatın gayri sünnî bir mâhiyet arzetmesinin büyük payı bulunduğunu vurgulamaktadır[145]. Nitekim tarikatın kısa zamanda İran'ın her tarafına nüfuz etmesi ve müridlerin sayısının yüzbinlerin üstüne çıktığına dair dedikodular Timur'u kuşkulandırmış, bu kuşkular Şah Nîmetullah'ın isyan edeceği merkezindeki rivâyetlerle beslenmişti. Hidâyet, bu sebeple Timur'un şeyhi bizzat ziyarete gelerek sorguya çekmeden rahat edemediğini anlatır, ki o zamanlar şeyh yetmiş yaşlarında bulunuyordu[146]. Devletşah da Şah Nîmetullah'ın Şahruh ile olan münasebetlerini yansıtan bir menkabesini nakleder. Bu menkabeden sultanın başlangıçta ona hiç de iyi gözle bakmadığı anlaşılıyor[147].

Bir manzûmesinde tarikat zincirini Cüneyd-i Bağdadî'ye dayandırmak sûretiyle onun aracılığla Hz. Ali'ye ulaştıran Şah Nîmetullah[148], müridlerine On İki İmam'ı temsil eden on iki dilimli bir tac giydiriyordu. Onları son derece serbest bırakmış olduğu belirtilir. Bu yüzden aralarında her türlü, Şerîat'a muhalif fikir ve tavır ortaya koyanlar, hattâ ibâhîliğe sapanlar bulunmaktaydı. Kaynaklar şeyhin bu konuda yapılan şikâyetlere hiç aldırış etmediğini zikrediyorlar[149].

Her halde bu tarikatın XIV. yüzyıldan itibaren bir yandan Orta Asya üzerinden Hindistan'a, diğer yandan da Âzerbaycan üzerinden Anadolu'ya sokulmasında ve XVII. yüzyıla kadar Os-

[144] Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, II, 88.

[145] Bk. "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 470; E.G. Browne da Şah Nîmetullah'ın şiirlerinden bahsederken, bunların pek çoğunda Hurûfî eğilimin mevcut bulunduğunu haber verir ve örnekler gösterir (bk. *A Lirary History*, III, ss. 465 vd.).

[146] Bk. Hidâyet, *a.g.e.*, II, 87-88.

[147] Bk. Devletşah, ss. 401-402.

[148] Mâsum-i Şîrazî, II, 325-26; Diğer silsileler için ileriki sayfalarda geniş bilgi vardır.

[149] *A.g.e.*, III, 3-5, 9 vd.; krş. Köprülüzâde, *a.g.m.*, s. 471.

manlı topraklarında tutunmasında, durmadan seyahat eden misyoner dervişlerin payı kadar[150], bu son derece serbest inançlara yer vermesinin de büyük rolü olsa gerektir. Fuad Köprülü, temelde Şiî bir nitelik arzeden Nîmetullahîliğin, her tarafa yayılan müridler sayesinde İran'da Şiîliğin güçlenmesine katkıda bulunduğunu, Safevî Devleti'nin bu sayede kurulabildiğini belirtir[151].

Nîmetullahîliğin neden Kalenderîliğin bir kolu sayılması gerektiği meselesine gelince, bu hususta kanaatimizce bizi zorlayan en baş sebep, bu tarikatın yukarda özetlenmeğe çalışılan tasavvufî mâhiyetidir. İbâhîliğe varacak kadar serbest fikirler taşıyan böyle bir yapı o devir İslâm dünyasında ancak Kalenderî zümrelerinde bulunabiliyordu. İkinci bir sebep ise, Şah Nîmetullah'm bizzat dîvanında yer alan, Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'a yazdığı bir medhiyedir. Bu medhiyede Şah Nîmetullah, kendisine asıl pîr olarak Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar'ı seçmiş görünüyor. Aralarındaki zaman farkına rağmen bu durum, bizce mânen Nîmetullahîliği Haydarîliğe bağlamaktadır[152].

Gerek bizzat kendi şahsiyeti, gerekse etrafına topladığı müridlerinin sergilediği tavır, hareket ve düşünce yapıları itibariyle Şah Nîmetullah'a çok benzeyen bir başka şahsiyet de, Seyyid Kāsım-ı Tebrîzî veya taraftarları arasındaki adıyla Seyyid Kāsımu'l-Envar'dır. Devletşah onun Tebriz'in Sürhâb bölgesindeki büyük bir Seyyid âilesine mensup bulunduğunu kaydediyor[153]. Kendisinin daha çocukken Şah Nîmetullah ile Tebriz'de görüştüğünü de *Mecmau'l-Fusahâ*'dan öğreniyoruz[154].

Seyyid Kāsım daha genç yaşlarda, yetiştiği muhitin tabii sevkiyle tasavvufa sülûk etmiş ve Şeyh Sadru'd-Dîn-i Erdebîlî ile, Şeyh

[150] Devletşah, tıpkı öteki Kalenderî zümreleri gibi, Nîmetullahî dervişlerinin İslâm ülkelerinin hemen her tarafında seyahat ettiklerini söyleyerek bir gerçeği tesbit etmektedir (bk. *Tezkire*, s. 402).

[151] Bk. Köprülüzâde, *a.g.m.*, s. 470.

[152] Mâsum-i Şirazî, III, 712:

عاشقم ان قطب دين حيدر دوست دارم بجان ودل شب وروز
وان ياران قطب دين حيدر دوستداران قطب دين حيدر

[153] Devletşah, s. 414; Browne, III, 473.

[154] Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, II, 87; ayrıca bk. aynı yazar, *Riyâzu'l-Ârifin*, s. 146.

Sadru'd-Dîn-i Yemenî'nin müridlerinden olmuştu[155]. Daha sonra kendilerinden halifelik alarak Gîlan'a gitmiş ve uzunca bir müddet orada kalmıştı. İşte buradaki ikameti sırasında yavaş yavaş etrafına müridler toplanmağa başladı. Bir müddet sonra buradan Horasan'a geçti. Burada da müridlerinin şerîata aykırı tavırları ve kendisinin Vahdet-i Vücud'a dair fikirleri sebebiyle ilk tepkilerle karşılaştı. Nişapur'dan çıkarak Şahruh'un payitahtı olan Herat'a geldi. Cezbesi sayesinde gençleri etrafına topladı; böylece müridlerinin sayısı yine kabarmağa başladı[156]. Devletşah, bu yüzden kendisini çekemeyenlerin, Şahruh'a başvurarak aleyhinde dedikodular çıkartıp isyana hazırlandığını bildirdiklerini yazarsa da, *Nefehât*, müridlerinden birinin Şahruh'a suikasde teşebbüs etmesi üzerine Seyyid Kāsım'ın tehlikeli görülerek Herat'tan ihraç edildiğini nakleder[157].

Her nasıl olursa olsun, bilhassa gençlerden oluşan müridlerinin, tıpkı Şah Nîmetullah'ın müridleri gibi, Abdurrahman-ı Câmî'nin deyimiyle "*dîn ü îman rebekasından hâriç ve ibâhat ve şer'-i sünnete tehâvün dâiresinde dâhil*" olmaları sebebiyle bulundukları yerlerde rahat durmadıkları anlaşılmış olmalı ki, Herat'tan çıkıp önce Belh sonra da Semerkand taraflarına gitti. Devletşah onun bir müddet sonra tekrar Herat'a döndüğünü yazıyor[158]. Ömrünün sonlarına doğru, özlediği memleketine, yani Tebriz'e gitmek üzere yola çıkan Seyyid Kāsım'ın Ahmed-i Câmî'nin memleketi olan Câm kasabasına gelince, büyük bir mahabbet beslediği bu şeyhin şehrinde yerleşmeğe karar verdiğini ve 835/1431 veya 837/1433 tarihinde ölünceye kadar burada kaldığını kaynaklar belirtirler[159].

Seyyid Kāsım'dan bahseden kaynakların, Vahdet-i Vücud'u terennüm eden coşkun tasavvufî şiirler yazan bu şeyhin[160], pek çok müridi bulunduğu konusunda söz birliği etmelerine rağmen, kendi adını taşıyan veya başka bir isim altında herhangi bir tarikat kurduğunu belirtmedikleri gözleniyor. Bu itibarla, kendisinin

[155] Bk. Lâmiî, s. 663; Devletşah, aym yerde; Browne, III, 473-74.
[156] Devletşah, aynı yerde.
[157] Lâmiî, s. 665; krş. Devletşah, ss. 414-15.
[158] Devletşah, s. 415; krş. Lâmiî, 665.
[159] Lâmiî, ss. 665-66; Devletşah, s. 416; Browne, III, 473.
[160] Seyyid Kasımu'l-Envâr'ın edebî şahsiyeti ve şiirlerinden örnekler konusunda geniş bilgi için bk. Browne, III, 473-74, 476-86.

müstakil bir tarikat kurmamakla beraber, ya Ahmed-i Câmî'nin yahut daha büyük bir ihtimalle Şah Nîmetullah'ın tarikatına mensup olduğu düşünülebilir. Lâkin belirgin olan nokta şudur ki, tıpkı Nîmetullahîler gibi Seyyid Kāsım'ın müridleri de Kalenderî dervişleriydi ve yine *Câmî*'nin ifadesiyle "*ibâhat vâdîsine ve şerîat ve sünnetde tehâvün bevâdîsine düşmüşler idi*"[161]. Nitekim Şahruh tarafından sıkı bir kontrol altına alınmışlar ve Herat'tan dışarı çıkarılmışlardı. Bununla birlikte, gerek *Nefehât*, gerekse *Devletşah Tezkiresi* müridlerin bu durumda olmalarına rağmen, Seyyid Kāsım'ın aslâ şerîattan hariç bir düşünce, tavır ve hareket içinde olmadığını, keramet sahibi büyük bir velî olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar. Eğer bu doğru ise, aynı tarzda sözünü ettikleri Ahmed-i Câmî ve Şah Nîmetullah-ı Velî örneklerinde görüldüğü üzere, Seyyid Kāsım'ın müridlerinin de bu niteliklerinin nasıl oluştuğunu açıklamak gerekir.

Bu bakımdan, kanaatimizce, kaynakların bütün itinalı ifadelerine rağmen adı geçen bu üç şeyhin, üstelik Vahdet-i Vücud telâkkisini hararetle benimseyen kimseler olarak şer'î kurallara her zaman uyduklarını iddia etmek biraz zordur. Aksi halde başlarına ibâhî nitelikli bir yığın genç insanı toplamaları ve özellikle idarî çevrelerin onları kontrol altında tutma ihtiyacını hissetmeleri, anlaşılır bir hal değildir.

* * *

Buraya kadar İran'da XIII. yüzyılın başlarından XVI. yüzyıla kadar mevcut olmuş ve az çok birer tarikat halinde Kalenderî zümrelerini bünyelerinde toplayan kuruluşlardan ve bunların kurucularından bahsedilmeye çalışıldı. Bunların dışında, şâir olmaları dolayısıyla devirlerinde şöhret yapmış bulundukları için tezkirelere giren başka Kalenderîler'in mevcut olduklarını da görmekteyiz. Bunlara örnek olarak, aslen Irak'lı olduğu halde Horasan'a giderek orada Akkoyunlu hükümdarı Yakub'un (1478-90) şâirliği mevkiine yükselen Elif Abdal, Kâşân'lı Aziz Kalender, Isfahan'lı Mevlânâ Abdal, Esterâbad'lı Baba Safây-ı Kalender[162] ile, yine

[161] Krş. Köprülüzâde, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 462.

[162] Elif Abdal'dan itibaren diğerlerinin biyografileri için bk. Sâmi Mirza, *Tuhfe-i Sâmi*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 4248/4, vv. 164b, 215b, 221a-b, 224a, 256a.

Akkoyunlu hükümdarı Baysungur'un (1490-93) şâirlerinden Mevlânâ Velî Kalender (1490)'i sayabiliriz[163].

Buraya kadar vermeye çalıştığımız mâlumattan İran ve Kalenderîlik konusunda bir sonuca ulaşmak gerekirse şu söylenebilir: İran Kalenderîliğin tarihî tekâmül süreci içinde bütün diğer İslâm ülkelerinden daha özel bir mevkie sahiptir. Ona bu özel mevkii bahşeden, Kalenderîliğin mistik temelini oluşturan fikir ve telâkkilerin ülkesi oluşudur. Mısır'dan Hindistan'a kadar İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılan Kalenderîliğin hareket üssü burasıdır. Başka ülkelerde görülen muhtelif Kalenderî zümre ve tarikatlarının isimlerinin, İran'dakilerle ekseriyâ aynı ismi taşımış olmaları, bunun en açık delilidir. Tabii buralarda da zamanla başka başka Kalenderî zümreleri başka adlarla teşekkül etmiştir. Ama bu, o memleketlerde Kalenderîliği ilk temsil edenlerin ya İran menşe'li yahut ta en azından İran'daki Kalenderî şeyhlerinin yanında yetişmiş şahsiyetler olduğu gerçeğini aslâ değiştirmez. Bir başka deyişle, İstisnâsız bütün İslâm ülkelerinde Kalenderî zümre ve tarikatların İran patenti taşıdığını iddia etmek mübalâğalı sayılmamalıdır. Belki Kalenderîliğin ilk defa Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî tarafından Sûriye'de teşkilâtlandığı ve ilk zâviyenin orada açıldığı vâkıası bu tesbite ilk bakışta aykırı görünebilir. Ama unutmamalıdır ki, o bir İranlıdır ve bu yola İran'da iken girmiştir. İşte bu tesbit sebebiyle, diğer İslâm ülkelerinde Kalenderîliğin tarihçesinin esas olarak İran' daki tarihçesiyle sıkı sıkıya irtibatlı bulunduğunu vurgulamamız icap eder. Bu husus, ilerde Anadolu Selçuklu dönemi ve Osmanlı devri Kalenderîliğinin tarihini incelerken bütün çıplaklığıyla gözlerimizin önüne serilecektir. Onun için Osmanlı dönemi Kalenderîliğini iyi anlamak ve tahlilini yapabilmek, Kalenderîliğin İran' daki gelişimini iyi bilmeye bağlıdır diyebiliriz.

C) Orta Asya ve Hindistan'da:

Yukarda Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'den önce yaşamış Kalenderler'i incelerken, Melâmetîlik akımının daha X. yüzyıldan itibaren Mâverâünnehir ve Fergana havâlisine yayıldığı; esasen VII. ve VIII. yüzyıllardan başlayarak bilhassa Uygurlar ve başka Türk zümreleriyle meskûn ve Şamanizm, Maniheizm ve Budizm'i çoktan tanımış bu bölgelerde, tıpkı İran'da olduğu üzere, Melâmetî-

[163] Msl. bk. Devletşah, s. 544.

ler arasından ilk Kalenderîler'in çıkmış olabileceğinden söz edilmişti.

Şimdilik daha eski tarihlere gitmemekle beraber, hiç olmazsa XIII. yüzyıla kadar uzanan ve eski Uygur başkenti Koço (sonraki adıyla Kara-Hoca)'da yaşamış olan Kalenderler bulunduğunu biliyoruz. Merhum Emel Esin bir makalesinde, Koço ve civarında yaşamış bu Kalenderler'in tam anlamıyla eski Budist kültürünün vârisleri olduklarını, arkeolojik buluntuların sağladığı verilere dayanarak ortaya koymuştur. Ona göre, eski Budist mâbedlerini zâviye olarak kullanan bu Kalenderler, XIII. yüzyılda bütün Budist efsâne ve mistik sembollerini islâmîleştirerek kendilerine maletmişlerdi[164].

Daha XIII. yüzyılın ilk senelerinden itibaren, yani Moğol istilâsının hemen arifesinde, Mâverâünnehir'den Almalık ve Beşbalık'a ve Doğu Türkistan-Çin sınırlarına kadar Kalenderîler görülmekteydi. Ancak bunlar, XI-XII. yüzyıllarda Horasan'da rastladığımız Baba Tâhir-i Uryan ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr benzeri yüksek seviyede tasavvufî fikirler terennüm eden kişiler değil, daha çok eski Uygur *Bakşı*'larını andıran, boyunlarında kollarında ziller ve bileziklerle dolaşıp davullar eşliğinde raks eden daha aşağı tabakadan şahsiyetler idi[165].

XIV ve XV. yüzyıllar, Orta Asya'da Kalenderîliğin daha fazla yayıldığı, hattâ siyasî otoritelerce desteklendiği devirler olmuştur. Uygur memleketlerinde Müslümanlık yayılmış olmakla birlikte, Budizm henüz sona ermemiştir. Öyle görünüyor ki bu devirde İslâmiyet'i kabul eden yüksek zümre mensupları, eski yaşantılarını islâmî cilâ altında sürdürmeğe en uygun yolun Kalender olmaktan geçtiğini görmüşler ve Kalenderliğe girmişlerdi. Bu, diğer İslâm ülkelerinde yüksek tabakanın Kalenderîliğe bakış tarzının tam tersi bir hâdise ile karşı karşıya olduğumuzu gösteriyor.

[164] Bk. Emel Esin, "Les derviš hétérodoxes turcs d'Asie centrale", *Turcica*, XVII (1985), ss. 18-24. Yazar burada, Koço'daki yedi Budist azizin nasıl *Yedi Kalender* evliyâsı haline geldiğini; Buda'nın nasıl Âdem Peygamber ile özdeşleştirildiğini; Budizm'de kendine mahsus mistik anlamlar taşıyan *üçgen*, *daire* vb. şekillerin nasıl yeni anlamlarla yorumlandığını ve daha başka hususları çarpıcı örneklerle bize sunmakta ve Budizm'den Kalenderîlik vasıtasıyla İslâm'a geçişi gayet mükemmel bir biçimde vurgulamaktadır.

[165] Esin, *a.g.m.*, ss. 25-26, 28.

Meselâ Cengiz Han soyundan gelen ve müslüman olmakla beraber şer'î kurallarla arası hiç de iyi olmayan Dost Muhammed (1462-68), Şems Abdal lâkabıyla Kalender olmuştu[166]. Doğu Türkistan'da Taraz'daki Kalenderî zâviyesinin *bu* tür faaliyetlerde rolü olduğu, bir yüksek Moğol idarî görevlisinin Uştur (yahut Ester) Abdal adını alarak bu zâviyeye intisap etmesinden anlaşılmaktadır[167]. Biz böyle üst seviyede, hükümdar ve beğ çocukları gibi kimselerin zaman zaman Kalenderîliğe intisap etmeleri hâdisesine daha başka zaman ve zeminlerde de rastlıyoruz ki[168], bunların en tipiklerinden biri, Haydarîliğin kurucusu Kutbu'd-Dîn Haydar'ın kendisi olup bundan yukarda söz edilmişti.

Tarih kaynakları Orta Asya'daki bu Türk Kalenderîler'in hiç şüphesiz Moğol istîlâsıyla birlikte, XIII. yüzyılın ilk çeyreği içinde, bir yandan Çin (Maçin) hudutlarına kadar bütün Doğu Türkistan (Hıtay)'a, diğer yandan da Hindistan içlerine yayıldıklarını gösteriyor. Bilhassa Kuzey Hindistan'da ilk Kalenderîler'in Delhi Sultanı Şemsü'd-Dîn İletmiş devrinde (1211-36) göründüklerini çok iyi biliyoruz. Bunlar, Moğollar'ın önünden kaçarak buralara sığınan göçmen kafileleri arasında gelmişlerdi[169].

166 *A.g.m.*, s. 28.

167 *A.g.m.*, s. 29.

168 Bu durumun XVI. yüzyıldan ilginç bir örneği de, Hüseyin Baykara (1470-1506)'nın oğlu olup babasının yerine geçen Bedîu'z-Zaman'dır. Şah İsmail-i Safevî Horasan'ı zaptedince, toprakları elinden giden Bedîu'z-Zaman Kalenderîliğe intisap ederek oradan oraya dolaşmağa başlamıştı. 1514'te Yavuz Sultan Selim Tebriz'e girdiği zaman, kendisini karşılayan Kalenderîler arasında onun da bulunduğunu öğrenmişti. Osmanlı sultanının, bu genç şehzâdeyi yanına çağırtarak çok ikram ve hürmette bulunduğunu Lûtfi Paşa yazıyor (bk. *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Âlî Bey, İstanbul 1341, s. 235):

Dediler ey pâdişâh-ı kâm-rân
Haşr u devrân u hudâvend-i cihan
İşbu mecmû' Kalenderlerdürür
Âlemi pâmâl iden erlerdürür
Şimdi tâbi'dir bular bir servere
Tohme-i Sultan Hüseyin Baykara
Söylenür ismiyle ol Bedîu'z-Zaman
Şâh iken dervîş olubdur nâgehan
İşbu er taht-ı Herat'ın hânıdır
Hem Horâsân milkinin sultanıdır

169 Msl. bk. Ziyâu'd-Dîn Baranî, *Tarîh-i Firuzşâhî*, Kalküta 1862, s. 202; M. Habib, "*Chishti mystic records...*", s. 3; Digby, "*Qalandars...*", s. 63. Delhi Turk sultanlığı hakkında bk. C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburgh 1967, ss. 186 - 192.

Bu göçmen Türk Kalenderîler'den önemli bir kısmının, Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar müridlerinden olduklarını söyleyebiliriz. Bunlardan Şah Hızr-ı Rûmî, Delhi'de 1235 yılı dolaylarında ilk zâviyeyi açmıştı[170]. Bu şeyhin nisbesi, kendisinin muhtemelen Anadolu menşe'li olduğunu düşündürüyor. *Mülhid* lâkabıyla tanınan Nûr Türk adındaki bir başka Kalenderî ise, başına topladığı İsmailîler'le 1236 yılında bir ayaklanma hareketine girişmişti. E. Esin bu zatın XVI. ve XVII. yüzyıllarda bile Hazret-i Nûr Aliyy-i Kalender namı altında Hind elyazmalarında Kalenderî kıyafetiyle tasvir edildiğini belirtiyor[171]. Ziyâü'd-Dîn-i Bârânî, 1279-81 arasında Bengal valisi bulunan Tuğrul'un en yakın gözdesinin, *Sultanî Derviş* lâkabıyla tanınan bir Haydarî şeyhi olduğunu; Seyyid Ebûbekr-i Tûsî-i Kalenderî-i Haydarî adlı bir başka Haydarî şeyhinin, maiyyetindeki Kalenderî ve Haydarîlerden oluşan bir grupla 1290'larda Arkalı Han'ın hizmetinde bulunduğunu kaydetmekte, böylece, Kalenderîler'in Kuzey Hindistan'da yönetim çevrelerinin desteğini sağladıklarını bize göstermektedir[172].

Delhi Sultanlığı döneminde Hindistan Kalenderîleri'ni çok iyi araştırmış olan Simon Digby, bu devirde kurulmuş ilk Kalenderî zâviyelerine dikkatimizi çekiyor. Onun tesbitlerine göre, bunlardan biri Sultan Balaban zamanında (1266-87) Derviş Sîdî Müvelleh tarafından Delhi surlarının dışında kurulmuş; bir diğeri, yukarda adı geçen Seyyid Ebûbekr-i Tûsî ve müridlerince yine aynı yerde açılmış; bir başkası ise, daha geç bir tarihte Alâu'd-Dîn-i Halcî devrinde (1296-1316) Ramazan-ı Kalender tarafından tesis edilmişti, ki bunlara *Lenger* (zâviye, tekke, hânikah) tabir olunuyordu[173].

S. Digby'nin dikkate değer diğer bir tesbiti de, tıpkı XV.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı topraklarında olduğu şekilde, Hindistan'da da *Kalender*, *Haydarî*, *Cavlakî* vb. terimlerin daima birbiri yerine kullanılmış olmasıdır[174]. Bu durum, muhtelif Kalenderî zümrelerinin kendilerini farklı isimlerle adlandırmalarına rağmen, halkın

[170] Digby, *a.g.m.*, aynı yerde.
[171] Esin, "*Les derviş heterodoxes...*", s. 27.
[172] Bk. Barânî, *Tarîh-i Firuzşâhî*, ss. 91, 209, 211; krş. Esin, aynı yerde; Digby, aynı yerde.
[173] Digby, aynı yerde.
[174] *A.g.m.*, aynı yerde.

onları bir gözle gördüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak yine de tarih kaynaklarında, özellikle *Tarih-i Firuzşahî'* de verilen mâlumat, Delhi Sultanlığı topraklarındaki Kalenderî zümrelerinin çoğunun Haydarî olduklarını teşhise yardım etmektedir.

Kuzey Hindistan'daki isimleri zikredilen bu tanınmış Kalenderî şeyhlerinden başka, etkileri halifesi Fahru'd-Dîn-i Irakî vasıtasıyla Anadolu içlerine kadar ulaşan büyük bir şahsiyetten daha bahsetmek gerekir. Bu zat, meşhur Şeyh Şihâbü'd-Dîn Zekeriyyâ-yı Multânî (XIII. yy)'den başkası değildir. Nisbesinin de gösterdiği gibi Multan'lı olan Şeyh Zekeriyya, genç iken hac dönüşü Bağdad'a uğradığında ünlü mutasavvıf Şeyh Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî ile görüşmüş ve onun tesiriyle tasavvufa sülûk etmiştir. Uzunca bir müddet, ona mürid olarak Bağdad'da şeyhin zâviyesinde kaldıktan sonra oradan ayrılıp mizacına uygun düşen Kalenderîliği seçmişti. Böylece ülkesine dönen Şeyh Zekeriyya, Multan'da bir hânikah kurarak kısa zamanda etrafına pek çok mürid topladı. Ölümünden sonra yerine oğlu Şeyh Sadru'd-Dîn geçti[175].

Şeyh Zekeriyyâ-yı Multânî'nin halifeleri arasında bilhassa, XIII. yüzyıl sonlarıyla XIV. yüzyıl başlarında yaşamış bulunan Şeyh Osman-ı Merendî dikkati çekiyor. Bu zat Sehvan'da yaşamakta ve La'l Şehbaz-ı Kalender lâkabıyla tanınmaktaydı. Son derece cezbeli olup şer'î kurallara pek uymadığı, meselâ halk içinde açıkça içki içtiği rivayet edilmektedir[176].

XIV. yüzyıla geldiğimiz zaman, Tibet ve Hindistan'daki Kalenderîler'in daha çok Haydarîlik koluna mensup bulunduklarını İbn Battuta'nın görgüye dayanan şehadetlerinden anlıyoruz. Ünlü Arap seyyahı, Tibet ve Hindistan'da rastladığı Haydarîler hakkında birbirinden ilginç müşahedeler kaydederek bizi aydınlatmaktadır. Onun yalnızca Haydarîler'den bahsetmesinin sebebi ise bize göre gittiği yerlerde çoğunlukla onlara rastlamasından ileri gelmektedir.

İbn Battuta eserinin bir yerinde, Tibet'teki Haydarîler'in büyük cesamette yaktıkları ateş etrafındaki rakslı âyinlerinden hay-

[175] Şeyh Zekeriyyâ-yı Multânî hakkında bk. M. Kasım Firişteh, *Tarîh-i Firişteh*, II, 758-769; Lâmiî, s. 583; Nevâyî, s. 324; Digby, s. 70.

[176] Msl. bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*. s. 15; Digby, aynı yerde.

retle bahsediyor. Anlattığına göre, Haydarîler öbek öbek ateşlerin etrafında semâ ederken zaman zaman vecde gelip ateşin içine girmelerine rağmen ateşten kesinlikle etkilenmiyorlardı[177]. Bundan tam beş asır sonra Fransız bilim adamı Fernand Grenard, İbn Battuta'nın XIV. yüzyılın ortalarında anlattığının bir benzeri âyine yine Tibet'te şahit olmuştu, ki süreklilliği vurgulaması bakımından çok ilgiye değerdir[178].

İbn Battuta benzer ateş âyinlerine Hindistan'da da rastladığını haber vermektedir. Delhi'deki ikameti esnasında kendisini ziyarete gelen Haydarîler'i tasvir ederken, onların sembolü olup boyun ve bileklerine taktıkları demir halkalardan *(etvâku'l-hadîd)* bahsetmekte ve yine âyinleri hakkında tafsilat vermektedir. Bu tafsilata göre Haydarîler, yatsı namazından sonra zâviyenin avlusunda büyük bir ateş yakmışlar ve başlarında bizzat şeyhleri olduğu halde, semâ etmeğe başlamışlardır. Bir ara seyyahın gömleğini alarak sırtına geçiren şeyh, peşindeki müridleriyle raks ede ede iyice köz haline gelmiş ateşin içine girer. Bir müddet sonra dışarı çıktığında İbn Battuta gömleğine hiç bir şey olmadığını hayretle gördüğünü yazıyor[179].

Okyanus sahilindeki Kenbaze şehrinde de Haydarîler'e rastlayan İbn Battuta burada, sultanın kadısıyla anlaşmazlığa düşen Şeyh Ali el-Haydarî'nin idamına şahit olmuştur. Celladın kılıcını bütün gücüyle şeyhin boynuna indirdiği halde kesmediğini halkla birlikte kendisinin de şaşkınlıkla' seyrettiğini nakletmektedir[180]. Seyyah son olarak Koka denilen büyük bir şehirde Hızır-İlyas mescidinde rastladığı Haydarîler'den bahsetmektedir[181].

[177] Bk. *Voyages*, III, 439:

وعملوا السماع واقدوا النيران فدخلوها فلم تضرّهم

[178] Grenard, *Le Turkestan et Le Tibet*: *La Haute Asie*:2, Paris 1898, s. 237.

[179] Bk. *Voyages*, II, 6-7:

..... وجاء الىّ بالقميص والنّارلم تؤ ثرفيه شيئاً البتة

[180] *A.g.e.*, III, 309-11:

فحكموا بقتله فلّما خرب السيّاف لم يفعل شيئاً وعجب الناس لذلك .... فأمرسيّافاً آخر بضرب عنقه فضربها رحمه الله تعالى .

[181] *A.g.e.*, IV, 60-61.

İslâm dünyasının diğer mıntakalarında aşağı yukarı XVIII. yüzyıl başlarında diğer tarikatlar tarafından eritilerek kaybolan Kalenderî zümrelerinin, XIX. yüzyıl sonlarında Hindistan, Tibet ve özellikle Çin Türkistam'nda hâlâ varlıklarını sürdürdüklerini Fernand Grenard'ın verdiği bilgilerden anlıyoruz. 1890'lı yıllarda buralardaki Fransız arkeoloji araştırmalarına katılan Grenard, Tibet ve Çin Türkistanı'ndaki Kalenderî dervişleri hakkında epeyce geniş bilgi vermekte ve tasvirlerini yapmaktadır. O buralarda *Kalender* veya *Dîvane* diye anılan bu gezginci ve dilenci dervişlerin, acaip kıyafetlerle çarşı pazar dolaştıklarım, bilhassa zengin tüccarlara yanaşıp okşayıcı ve tatlı bir dille para istediklerini, ama genelde kaba ve saldırgan bir tavır sergilediklerini anlatır. Grenard'a göre aralarında pek çok da sahtekâr barındıran Kalenderîler'in gerçeklerini sahtelerinden ayırmak çok zordur. Bu Kalenderîler giderek canlılık kazanan bir ritmle ilâhîler eşliğinde raksetmekte ve yorgunluktan yere düşünceye kadar bunu sürdürmekteydiler[182].

Bizce Kalenderîler'in XIX. yüzyıl sonlarına kadar belirtilen bölgelerde hâlâ kendilerini koruyabilmeleri, buralardaki eski şamanist ve budist kültürün çok uzun bir geçmişe dayanan kuvvetli etkisiyle bağlantılı olmalıdır. Çünkü bu etkiler İslâmiyet karşısında Kalenderîlik sayesinde kendilerini koruyabilecek mükemmel bir kılıfa sahip olmuşlardır. Nitekim bu tahminimizi, Sovyet Rusya'da yaşayan Müslüman Türkler üzerine yaptıkları araştırmalarla tanınan Fransız âlimlerinden Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay'nin günümüze ait tesbitleri doğrulamaktadır. Adı geçen âlimler, günümüzde Özbekistan, Türkmenistan ve Hârezm' de kendilerine "Kalenderî" denilen, yarı meczup, serseri bir hayat süren ve şamanlara benzeyen bir takım özellikler arzeden "dîvâne"lere rastlandığını yazmaktadırlar[183]. Hiç şüphesiz bunlar, F.

[182] Bk. *Le Turkestan*, ss. 236-37: "Ils ont une danse particulière d'un rythme vif, violant qu'ils exécutent en chantant un cantique pieux d'une voix ardante passionnée, dont le refrain est généralement "Ya Allah! İnşâallah!".

[183] Bk. A. Bennigsen-CH. Lemercier-Quelquejay. *Sûfî ve Komiser: Rusya' da İslâm Tarikatları*, çev. Osman Türer, İstanbul 1988, ss. 87-88.

Grenard'ın bir asır önce aşağı yukarı aynı bölgelerde rastladığı Kalenderîler'in devamından başka bir şey değildirler. Bu zümrelerin günümüzde Afganistan'da da hâlâ varlıklarını sürdürdükleri biliniyor[184].

[184] Paris'te yayınlanan *Figaro Magasine*'in 17 Mart 1990 tarihli sayısında, 1982 yılında Afganistan'a giderek orada Kalenderîliğe intisap etmek sûretiyle müslüman olup mücahitlerle birlikte Ruslar'a karşı savaşan Abdullahim (Abdulhalîm) adlı bir Fransız müslümanından söz edilmektedir. Dergideki röportajdan anlaşıldığına göre, Abdullahim yaşamakta olduğu Pireneler'deki Olette isimli kasabada, Fransız müslümanlarından oluşan küçük bir Kalenderî zümresi meydana getirmiş görünüyor (bk. sayı: 141070, ss. 128-130).

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KALENDERİLER: TARİHÇE

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KALENDERİLER : TARİHÇE

I – KALENDERÎLİĞİN ANADOLU'YA GİRİŞİ VE OSMANLILAR'DAN ÖNCE ANADOLU'DA KALENDERÎLER:

Anadolu sâhasında kaleme alınmış tarihî, tasavvufî ve edebî kaynakların şöyle bir taranması, Kalenderîliğin bu ülkede ancak XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra söz konusu olabileceğini göstermektedir. Bunun sebebi, büyük ölçüde Moğol istilâsının yol açtığı göçlerle ilgilidir. Bu durum sadece Anadolu için değil, Orta Doğu'daki diğer İslâm ülkeleri başta olmak üzere, bundan önceki bölümde de belirtildiği gibi, Hindistan'a kadar Asya kıtası için de geçerlidir.

1218'lerden itibaren ilk etkilerini Mâverâünnehir, onu takiben de Hârezm ve İran'da gösteren bu önemli hâdise, XIII. yüzyıla kadar bu iki alanda iyice yayılmış ve gelişmiş bulunan çeşitli tarikat zümrelerine mensup pek çok şahsiyetin yer değiştirmesine sebep oldu. Bunlardan bazıları Hindistan istikametinde giderken, bazıları da Hârezm, Horasan ve Âzerbaycan üzerinden Sûriye, Irak ve Mısır'a ve tabii bu arada Anadolu topraklarına geldiler. Bu sûfî göç dalgaları arasında sünni veya gayri sünni olmak üzere çok çeşitli tasavvuf mektebine ve meşrebine mensup muhtelif zümreler, gidip yerleştikleri yerlerdeki dînî ve tasavvufî yapıyı geniş ölçüde etkilediler.

Anadolu aslında Moğol istilâsından önce de bazı göçlere hedef olmuş, buraya intikal eden nüfus içinde değişik etnik ve kültürel menşe'lerden gelen sûfîler hep mevcut bulunmuştur. Ama asıl kalabalık göç dalgaları, Moğol istîlâsının sebebiyet verdikleri olup, 1220'lere doğru Kübreviyye ve Sühreverdiyye gibi sünnî eğilimli tarikat mensupları yanında hepsi de hiç şüpesiz Kalenderî sûfîliği ile çok yakından alâkalı bulunan Yeseviyye, Vefâiyye ve özellikle Haydariyye gibi gayri sünni zümreler de Anadolu'ya ayak bastılar[1].

[1] Bilindiği üzere F. Köprülü, başta *İlk Mutasavvıflar* olmak üzere, eserlerinin bir kısmında Moğol istîlâsı sebebiyle Anadolu'ya vukû bulan derviş göçleri üzerinde durmuş ve bu göçlerin Anadolu'nun dini ve kültürel tarihi bakımından önemine sık sık dikkat çekmiştir (msl. bk. "*Anadolu'da İslâmiyet*", ss. 297-301; "*Bektaşîliğin menşe'leri*", *TY.*, sayı: 7, sene: 1341, s. 132 vd.; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, s. 168).

Fuad Köprülü, bu zümreler arasında en büyük çoğunluğu Haydarîler'in teşkil ettiğine bir makalesinde bilhassa dikkat çekmektedir[2].

Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin, Moğol istîlâsının önünden kaçıp gelerek Dımaşk'da Kalenderîliği bir tarikat şeklinde teşkilâtlamasından, yani 1220'li yıllardan sonra, Sûriye üzerinden Anadolu'ya ilk Kalenderî göçleri vukû bulmuş, bunu Âzerbaycan üzerinden gelenler takip etmiş olmalıdır.

Elimizdeki kaynaklarda, XIII-XIV. yüzyıllarda bu iki kanaldan Anadolu'ya intikal eden muhtelif Kalenderî zümreleri ve bunların şeyhleriyle ilgili bilgi ve verilere dikkatle göz attığımız zaman, tıpkı diğer ülkelerde olduğu şekilde ikili bir yapı sergilediklerini müşahede ederiz. Bunlardan bir kısmı, *Fustâtu'l-Adâle* yazarının tasvirlerine ve şikâyetlerine konu olan, tam anlamıyla ibâha yolunu tutarak toplum ve din kurallarına aldırış etmeyen, hattâ onları alaya alan ve F. Köprülü'nün deyişiyle "*yüksek felsefî mülâhazalara ve tecrübelere kabiliyetli olmayan cahil ve (.....) korkunç bir nihilizme ve immoralizme tâbi*"[3], genellikle aşağı tabakalardan oluşan Kalenderî zümreleri idi. Bir kısmının da vaktiyle Baba Tâhir-i Uryan ve Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr örneklerinde olduğu üzere, Şems-i Tebrîzî, Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî ve Fahru'd-Dîn-i Irakî gibi, gerçekten yüksek tasavvufî fikirlere ve engin bir mistik tecrübeye sahip, ilimden nasibini almış belirgin şahsiyetlerden teşekkül ettiğini gözlemekteyiz.

A) Anadolu'da popüler Kalenderîlik:

XIII. yüzyılın ilk yarısı içinde Anadolu'ya gelen Kalenderî zümreleri içinde çoğunluğun, yukarda F. Köprülü'nün tasvir ettiği grubu oluşturanlardan meydana geldiğini kaynaklarımızdan çıkarabiliyoruz. *Menâkıbu'l-Ârifîn* ve benzeri kaynaklarda *Kalenderî*, *Cavlakî* ve *Haydarî* gibi sıfatlarla nitelenen bu grup mensuplarının[4], başlıca Cemâü'd-Dîn-i Sâvî ve Kutbu'd-Dîn Haydar'ın çevrelerine ait bulunanlar olduğunu ileri sürmeye yarayacak bazı kayıtları *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de buluyoruz. Bu kayıtlar, *Fustâtu'l-Adâ-*

[2] Bk. Köprülü, "*Bektaşîliğin menşe*"*leri*", s. 132.
[3] Bk. aynı yazar, "Abdal" maddesi, *THEA.*, 1. fas., s. 37.
[4] Öteki isimlerden başka *Cavlakî* teriminin de oldukça yaygın olduğunu Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden anlıyoruz (bk. Veled İzbudak çevirisi, İstanbul 1974, 5. bs., s. 21).

le'nin, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin dört halifesinden biri olarak takdim ettiği Ebûbekr-i Niksârî ile alâkalıdır. Bu eserin, 602/1205-06 yılında Dımaşk'dan ayrılarak Konya'ya gelip yerleştiğini ve orada bir zâviye açarak başına pek çok mürid topladığını haber verdiği Ebûbekr-i Niksârî[5], Ahmed Eflâkî tarafından *Cavlakî* diye niteleniyor. Onun yazdıklarına bakılacak olursa, Konya'daki *Kalenderân Tâyifesi*'ne ait *lenger* (zâviye)'nin başında bulunan bu zat, Mevlânâ Celâlü'd-Dîn-i Rûmî'nin vefatında (1273) henüz hayattadır ve o sağken kendisiyle yakın ilişki içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kalenderîler Mevlânâ'nın vefatında gülbanklar çekerek ve "*Hay huy ederek*" üzüntülerini göstermişlerdir. Cenâzenin önünde giden yedi öküz, Ebûbekr-i Niksârî'nin lengerine gönderilmiş ve orada fakirlere dağıtılmak ve dervişler arasında paylaşılmak üzere kurban edilmiştir[6].

Eflâkî bu bilgileri aktarırken bir de Şeyh Ömer-i Girîhî adında, Ebûbekr-i Niksârî'nin yakını olan bir başka Kalenderî şeyhinden bahsetmektedir[7]. Bu zatın, *el-Vâfî*'nin Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî' nin halifeleri arasında zikrettiği Şeyh Osman-ı Girîhî ile ilgili bulunması[8], hattâ belki de onunla aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir[9].

Eflâkî aynı şekilde, Anadolu'daki Haydarî çevrelerini de tesbit etmemize yardımcı olmakta ve eserinin iki yerinde, Kutbu'd-Dîn Haydar'ın halifelerinden olduğunu belirttiği bir Hacı Mübarek-i Haydarî'den bahsetmektedir. Aslında bu zatın kronolojik olarak doğrudan doğruya Kutbu'd-Dîn Haydar'ın halifesi olması zor kabul edilirse de, ilk halifelerden sonraki kuşağa mensubiyeti muhakkak olmalıdır.

İşte, Mevlânâ ile iyi ilişkiler içinde olan bu Hacı Mübarek-i Haydarî'nin, Selçuklu veziri Tâcü'd-Dîn tarafından yaptırılan,

[5] İbnü-l-Hatîb, *Fustât*, s. 559.

[6] Eflâkî, *Manâkib*, II, 596. Osman Turan, Mevlânâ'nın vefatında henüz hayatta olan Ebûbekr-i Niksârî'nin Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî ile doğrudan alâkalı bulunamıyacağını kaydeder (bk. "*Bir kaynak*", s. 541). Oysa bu kronolojik olarak pekâlâ mümkün görünüyor.

[7] Bk. Eflâkî, aynı yerde.

[8] Bk. Giriş kısmı, dipnot: 87.

[9] Tahsin Yazıcı haklı olarak bu ihtimal üzerinde durmakta ve Ömer-Osman farkının, muhtemelen bir istinsah veya rivâyet hatası olabileceğini ileri sürmektedir (bk. "*Kalenderîliğe dair...*", s. 794.).

Dâru'z-Zâkirîn adındaki zâviyenin şeyhliğine resmen tayin edildiğini Eflâkî'den öğreniyoruz[10]. Eflâkî ayrıca bu zatın Şeyh Muhammed-i Haydarî adlı, Meram semtinde bağcılık yapan bir halifesinden de bahsetmektedir[11].

XIII. yüzyılda Anadolu'da popüler ve muhalif Kalenderî zümreleri, yalnızca Eflâkî vasıtasıyla tesbit edebildiğimiz bu iki zümreden ibaret değildir. Bizim şahsî kanaatimizce, 1240 tarihindeki, büyük bir sosyal patlama niteliği arzeden ve Baba İlyas-ı Horâsânî tarafından hazırlanan ünlü Babaî isyanını teşkilatlayan Vefâîliği de bu zümrelerden saymak doğru olacaktır. Nitekim 1107'de Bağdad'da vefat ettiği için Bağdadî nisbesiyle tanınan Tâcü'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ tarafından kurulmuş bulunan ve Türkler arasında çok yayıldığı anlaşılan bu tarikat de, tıpkı büyük bir benzerlik gösterdiği Yesevîlik gibi, Horasan Melâmetîliği'nden kaynaklanıyordu ve mensupları aynı şekilde geleneksel Sünnî esaslara muhalefetleri sebebiyle resmî yönetim ve halk tarafından dışlanıyordu.

Vefâîliğin önemi bugüne kadar yeterince kavranamamıştır. Hattâ merhum F. Köprülü bile ondan yalnızca bir kaç yerde isim olarak bahseder. Oysa bu tarikat, heterodoks yapısı itibariyle özellikle göçebe Türkmenler arasında çok taraftar toplamıştı ve ilerde yeri geldiğinde görüleceği gibi, yalnız XIII. yüzyılda değil, XIV. yüzyılda da, bir yandan Şeyh Edebalı aracılığıyla Osmanlı Beyliği'nin teşekkülünde, öte yandan, Hacı Bektaş-ı Velî kanalıyla da Bektâşîliğin oluşmasında ana rollerden birini oynamıştı.

Bu tarikat Anadolu'ya XIII. yüzyıl başlarında, Baba İlyas'ın şeyhi olan ve ilerde Bektaşî geleneğinde de önemli bir yer tutacak bulunan Dede Ğarkın isimli bir Türkmen şeyhi tarafından getirildi. Şimdiki bilgilerimize göre, esaslı olarak, Dede Ğarkın'ın vefatı ile yerine geçen Baba İlyas tarafından bugünkü Amasya yakınlarında bulunan İlyas köyü (eski adıyla Çat köyü) nde kurulan zâviye ile temsil edildi. Vefâîlik bu zâviye yoluyla kısa zamanda Türkmenler arasında yayıldı ve muhtemelen Orta Anadolu'nun muhtelif yerlerinde açılan diğer zâviyeler bu yayılışa hizmet etti. Babaî

[10] Eflâkî, I, 215, 467-68; Ayrıca bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstantanbul 1959, s. 243.

[11] Eflâkî, II, 773.

isyanından sonra dağılan Çat köyü zâviyesinin yerini, Moğol hâkimiyeti döneminde ortaya çıkan iki yeni zâviye aldı. Her ikisi de Baba İlyas'ın ileri gelen halifelerinden olmakla beraber isyana katılmayan Hacı Bektaş-ı Velî ile Osman Gazi'nin sonradan kayın pederi olacak olan Şeyh Edebalı tarafından kurulan bu iki zâviyeden birincisi Sulucakarahöyük'te, ikincisi önce Lârende (Karaman), sonra Bilecik'te bulunuyordu. Bu iki Vefâî zâviyesine, onlardan daha geç bir tarihte Kırşehir'de bizzat Baba İlyas'ın en küçük oğlu Muhlis Paşa tarafından kurulan zâviyeyi de eklemek gerekir, ki bu zâviye XIV. yüzyıl başlarında torunu Elvan Çelebi tarafından Çorum-Mecidözü'ne taşınacaktır[11a]

Yalnız burada şu önemli noktayı unutmamak gerekir: Hacı Bektaş-ı Velî Baba İlyas'a intisap etmeden önce aslında bir Haydari dervişi olduğu için, Sulucakaraöyükteki zâviyesinde bu yön ağırlıkta olmuş ve bir müddet sonra bu zâviye bir Haydarî zâviyesi niteliğine bürünmüştür. Nitekim bu zâviyede yetişen ve sonradan buradan ayrılarak Osmanlı topraklarına giden Abdal Musa artık bir Haydarî dervişi idi. Buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak şu ortaya çıkıyor ki, Anadolu'da popüler Kalenderîlik denildiği zaman en belirgin çevreler olarak, özellikle diğerleri arasında Vefâîlik ve Haydarîliği düşünmek gerekiyor.

Böylece, Anadolu Selçukluları zamanındaki popüler ve anarşist Kalenderî zümreleri az çok belirlemiş sayılabiliriz. Dönemin kaynakları bunlar hakkında farklı kanaatler belirtiyorlar. Meselâ Eflâkî'nin Mevlânâ ve çevresi ile yakın ilişkiler içinde gösterip kendilerinden uygun bir üslûpla bahsettiği Ebûbekr-i Niksârî-i Cavlakî, Şeyh Ömer-i Girîhî, Hacı Mübarek-i Haydarî ve halifesi Şeyh Muhammed-i Haydarî ve bunların müridleri, hemen hemen aynı dönemde yaşamış ve bütün bu şahsiyetleri tanımış bulunan *Fustâtu'l-Adâle* yazarı Muhammed b. el-Hatîb tarafından aynı gözle görülmemektedir. İbnü'l-Hatîb'e göre Cavlakîler, yani Kalenderîler, asla makbul kişiler değildir. Onlar çok aşağılık bir topluluk olup, küstah, utanma bilmez, yeryüzünün en aşağılık mahlûklarıdır. İs-

[11a] Vefâîlik ve ilgili referanslar için şu iki çalışmaya bakılmalıdır : A. Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara 1989, ss. 53-56.

Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, ss. LI-LXXVII.

lâmiyet dairesinden hariçtirler[12]. Çünkü bunlar mescidlerde köpekleriyle birlikte düşüp kalkmakta, ibadet edecekleri yerde, dinsizlik ve fısku fücur işlemekte, esrar çekip afyon içmektedirler. Mescidlere *ahır*, namaza *zımurluk* (?) adını takıp ibadet edenleri aşağılamakta, kendileri ise ibadet etmemekle övünmektedirler[13].

Bunlara benzer daha pek çok şey anlatan müellif, zamanın yöneticilerinin işlerinin çokluğundan, ülemânın ise hamiyyetsizliğinden dolayı bu *mülhid* ve *zındıklar*'ın küstahlıklarını giderek artırdıklarından ve bu yüzden de gençlerin bunların tuzağına kolay düştüklerinden acı acı şikâyet etmektedir[14].

İbnü'l-Hatîb'in bu ifadeleri, eğer bir başka müellif tarafından da benzer ifadelerle teyid edilmemiş olsaydı, kendisinin çok hassas ve hoşgörüsüz olduğu düşünülerek sözleri fazla abartmalı sayılabilirdi. Ancak, Niğdeli Kadı Ahmed de, *el-Veledü'ş-Şefîk* adındaki önemli eserinde, Şeyh Tapduk, Şeyh İbrahim Hacı ve Ereğli'li Şeyh Kerâmâtî gibi kişilerin de etraflarına, benzer inançlar taşıyan ve hareketlerde bulunan, yani "aynı *ilhad* ve *ibâha* yolunda giden" bir takım, *Tapduklu*, *İbrahim Hacılı* vb. gibi zümreler topladıklarından bahsetmektedir[15]. O bunların Kalenderî olduklarına dair herhangi bir îmada bulunmamakla beraber, bizce bu zümrelerin Kalenderî olduklarına kesin nazarıyla bakılabilir. Nitekim Niğdeli Kadı Ahmed'in, kendisine Kerâmâtî lâkabını veren şeyhi "*Melâmetî-i Mel'ûn*" diye anması[16], kanaatimizce bunun bir delili sayılabilir.

Menâkıbu'l-Ârifîn'den daha eski bir Mevlevî kaynağı olan *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*'da *Buzağu Baba* adında bir Türkmen şeyhinden söz edilir. Cinler ve perilerle teması olduğu ve gelecekten haber verdiği bildirilen, üstelik bir ara sultan IV. Rüknü'd-Dîn Kılıçarslan'ın dikkatini çeken bu zatın[17], aynı şekilde ibâhî bir Kalenderî şey-

[12] Bk. İbnü'l-Hatîb, *Fustât*, s. 555:

این جماعت قومی دونند وانجسترین جملهٔ خلائق اند وکستاخ وبی شرم (.....) این قوم بدین روش واعتقاد بد از دائرهٔ اسلام بیرون اند (.......)

[13] *A.g.e.*, ss. 556, 560-61.

[14] *A.g.e.*, aynı yerde.

[15] Kadı Ahmed, *el-Veledü'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 4519, s. 42, 574, 579 ve daha başka yerlerde.

[16] *A.g.e.*, s. 579.

[17] Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*, çev. Ahmed Avni, İstanbul 1331, s. 85.

hi olması kuvvetle muhtemeldir. Eflâkî'nin Şeyh Baba-yı Merendî adıyla zikrettiği bu şahıs, ona göre, sözde zâhid geçinmesine rağmen, "insan şeytanlarından bir cemaate" başkanlık ediyordu [18].

Anadolu Selçukluları devrinde bu meşrepteki Kalenderîler'in yalnızca Konya ve dolaylarında değil, Orta ve Güney Doğu Anadolu'da da sayıca bir hayli fazla olduklarını tahmin edebiliyoruz. Baba İlyas-ı Horasânî yönetiminde Selçuklu yönetimine karşı 1240 yılında girişilen –sonraki tesirleri ve sonuçları itibariyle belki Türkiye tarihinin en önemli ve kapsamlı– ayaklanmasında Kalenderîler'in önemli bir rol oynadıkları; başta Kefersud'lu bir Kalenderî şeyhi olan ve Baba İlyas'ın baş halifesi sıfatıyla ayaklanmayı fiilen yöneten Baba İshak olmak üzere, daha başka Kalenderî şeyhlerinin de bu ayaklanmada bulundukları tahmin edilmektedir [19].

Kalenderîler'in bu tür olaylarla olan ilgileri sebebiyle Moğol hükümdarı Hülâgu onlara karşı çok müsamahasız davranıyordu. Meselâ İbnü'l-Fuvetî'nin haber verdiğine göre, Hülâgu Sûriye seferine giderken Harran'da rastladığı Kalenderîler'in tamamının öldürülmesini emretmişti [20]. Bununla beraber Kalenderîler'in, Moğol hükümdarlarının bu aleyhteki tutumlarını değiştirebilmek maksadıyla onlara yaklaşma çabasına girdiklerini de görmekteyiz. Yine İbnü'l-Fuvetî'nin anlattığına bakılırsa, Halil b. Bedru'd-Dîn el-Kürdî adlı Kalenderî şeyhi 1245 yılında maiyyetindeki müridleriyle resmen Moğollar'a hizmet arzetmiştir. Rifâiyye Tarikatı'na mensup bulunduğunu iddia etmesine rağmen, Kalenderîler gibi giyinen bu şeyh, şarap içip esrar çekiyor ve namaz kılmıyordu. Kısa zamanda Moğollar arasında da kendine taraftar toplamasını bilen Şeyh Halil, Moğollar'la bir olarak Türkmenler'e karşı muharebelere katıldı. Lâkin sonunda Türkmenler tarafından yakalanarak, rivâyete göre maiyyetindeki altı yüz Kalenderî ile birlikte idam edildi [21]

[18] Eflâkî, I, 146–47; ayrıca bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 180, dipnot: 38; aynı yazar, "*Anadolu'da İslâmiyet*" s. 388, dipnot: 5; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 243-44. Buzağu Baba'nın muhtemelen Babaî isyanına katılmış olan Kalenderîler'den biri olduğu, dolayısıyla Babaî şeyhlerinden sayılabileceği vaktiyle tarafımızdan belirtilmişti (bk. *La Révolte de Baba Resul* 1989, ss. 112-13).

[19] Bk. *a.g.e.*, ss. 60.

[20] İbn'l-Fuvetî, *el-Havâdisu'l-Câmia*, nşr. Muhammed Cevad, Bağdad 1951, s. 343; krş. Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, ss. 226-27.

[21] İbnü'l-Fuvetî, *a.g.e.*, s. 286; Turan, *a.g.e.*, ss. 230-31.

Bu hâdise, Kalenderî dervişlerinin Moğollar'la ittifaka girmelerinin tarihte bilinen ilk örneğidir. Biz Anadolu'da Selçuklu yönetiminin Moğol kontrolü altına girdiği XIII. yüzyılın ikinci yarısında bu tür ilişkiler içinde olan iki ünlü Kalenderî şeyhini daha tanıyoruz, ki bunlar, Anadolu'da Osmanlı öncesi dönem Kalenderîliğine damgasını vurmuş olan Aybek Baba ve Barak Baba adlı iki Türk şeyhinden başkası değillerdir.

1. *Aybek Baba*: Büyük bir ihtimalle Babaî çevreleriyle de ilişkisi olup, 1256'dan sonra Moğollar'la işbirliğinin faydalı olacağına inanan Aybek Baba (veya Aybeği Şeyhi), Amasya'da bulunuyordu. Hüseyin Hüsameddin'e göre, Babaîler'in eski merkezi olan bu şehirde vezir Muînü'd-Dîn Pervane tarafından açılan Mevlevî tekkesiyle rekabet zorunda kaldığı için Selçuklu vezirine kin besliyordu[22]. Aybek Baba burada şerîata aykırı fikirleri ve yaşantısı dolayısıyla ülemâ arasında zaman zaman dedikodulara yol açmıştı. Bu sebeple burada daha fazla kalamıyacağını anlayan Aybek Baba'nın 1271 tarihinde Mısır'a gittiği rivayet edilmektedir[23]. H. Hüsameddin şeyhin burada da şerîata aykırı yaşadığını ve özellikle *hulûl* ve *ittihad* (Allah'ın insan vücuduna girip onunla birleştiği) inancını savunduğunu; bunun üzerine, Memlûk sultam el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın huzurunda ülemâca sorguya çekildikten sonra suçunun sabit görülüp dayak cezâsına çarptırılarak sonra Mısır'dan ihraç olunduğunu ileri sürer.

Ona göre, Aybek Baba bu talihsizliğini de Muînü'd-Dîn Pervâne'nin üstüne yıkmış ve buradan doğruca Tebriz'e geçerek, intikam amacıyla Moğol hükümdarı Abaka Han'a hizmet arzetmiştir. Orada hükümdarın ve yönetim önde gelenlerinin güvenini kazanan Aybek Baba, Abaka Han'ı sürekli Muînü'd-Dîn Pervâne ve Baybars aleyhine kışkırtmış ve her ikisinin Moğollar aleyhine gizli ittifak içinde bulunduğunu ihbar etmiştir[24]. Bunun üzerine Aba-

[22] Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1329–32, II, 403–405.

[23] *A.g.e.*, ss. 405–406.

[24] *A.g.e.*, ss. 406–407. O sıralarda Kayseri'de oturmakta olan Muînü'd-Dîn Pervane'nin, bir yandan Moğollar'a yanaşır görünerek hâkimiyetlerini yumuşatmağa çalışırken, bir yandan da gizlice Baybars'la anlaşarak Moğollar'ı sürüp Anadolu'dan çıkartmayı sağlamak üzere onu Anadolu'ya çağırdığını biliyoruz. Bütün bu siyasî gelişmeler ve faaliyetler için bk. Nejat Kaymaz, *Pervane Muînü'd-Dîn Süleyman*, Ankara 1970, ss. 139-40; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, ss. 540–50.

ka Han, bu komployu açığa çıkarma görevini Aybek Baba'ya vererek onu Anadolu'ya yollamıştır. Bütün bunlardan habersiz olan Selçuklu veziri, Aybek Baba'nın kendine yaklaşma çabalarını ciddiye alarak beslediği itimadının kurbanı olacak ve böylece Aybek Baba'ya intikam alma fırsatını bizzat sağlayacaktır[25]. H. Hüsameddin'in, Bedru'd-Dîn el-Aynî'nin *İkdu'l-Cumân*'ına atfen verdiği bu bilgi, Aybek Baba'nın Anadolu'ya dönüşü konusunda anonim *Târih-i Âl-i Selçuk*'un kaydıyla çelişiyor. Bu esere göre, Aybek Baba Abaka Han'ın değil, bizzat Baybars'ın adamı sıfatıyla Muînü'd-Dîn Pervâne'nin yanına gitmiş ve ona Memlûk sultanı ile arasında irtibat sağlama teklifinde bulunmuştur[26]. Bununla beraber *Târihi-Âl-i Selçuk*'un ifadelerinden de bu kurnaz Kalenderî şeyhinin gerçekte bu işi Abaka Han hesabına planladığı anlaşılıyor. Nitekim, hem bu anonim kaynağın, hem de H. Hüsameddin'in verdiği bilgiye göre, Aybek Baba Baybars'la Selçuklu veziri arasındaki bütün yazışmaların bir sûretini Moğol hükümdarına vererek veziri ölüme yollamaya muvaffak olmuştur[27]. Şeyhin bu tarihten sonra, ölünceye kadar, yine Amasya'daki zâviyesinde eski hayatını ve faaliyetlerini sürdürdüğünü H. Hüsameddin naklediyor[28].

2. *Barak Baba*:

Barak Baba'ya gelince, onun hakkındaki malzememiz Aybek Baba ile kıyaslanamayacak kadar boldur. Dönemin hemen bütün kaynakları, Barak Baba hakkında geniş bilgi ihtiva ederler. Muhtemelen Babaî hareketi mensuplarının ikinci kuşağına ait bu meşhur Kalenderî, daha doğrusu Haydarî şeyhi, kaynakların ifadesine göre, Babaî hareketinin merkezlerinden Tokat yakınlarındaki bir köydendir. Babasının zengin bir aileden geldiği rivayet edilir[29]. Henüz genç yaşlarında, muhtemelen yine Babaî muhitinden Sarı Saltık'a mürid olduğu ve *Barak* (Köpek) lâkabının bizzat onun ta-

[25] H. Hüsameddin, II, 408–16.

[26] Bk. *Anonim Tevarih-i Âl-i Selçuk*, tıpkı basım ve çeviri: F. Nâfiz Uzluk, Ankara 1952, metin s. 58, çeviri s. 38.

[27] *A.g.e.*, metin s. 59, çeviri s. 38; krş. H. Hüsameddin, II, 413.

[28] H. Hüsameddin, II, 418.

[29] Bk. el-Birzâlî, *Tarih*, TSMK (III. Murad), nr. 2951, II, 105 b; İbn Hacer, *ed-Dürer*, I, 473; Aynî, *İkdu'l-Cumân*, XX, 323 a-b; İbn Tağribirdî, *el-Menhelü's-Sâfî*, TSMK. (III. Ahmed), nr. 3018, v. 175 a.

rafından kendisine verildiği bilinir[30]. Barak Baba'nın Sarı Saltık'a ne zaman mürid olduğu mâlum değilse de, bazı kaynaklarda Barak el-Kırımî dendiğine bakılırsa[31], şeyhinin Kırım'daki ikamet esnasında ona intisap etmiş olabileceği muhtemeldir.

Daha şeyhi ile birlikteyken şöhret yapmaya başladığı anlaşılan Barak Baba'nın, Anadolu'yu baştan başa dolaştığı, buradaki Moğol askerleri ve yönetim çevreleri arasına girmeyi başardığı görülür. Bu vesileyle şöhreti kısa zamanda İran'da Sultaniye şehrindeki Moğol -İlhanlı sarayına kadar ulaşmış ve Gazan Han (1295-1304) kendisini yanına çağırtarak yakından tanımak istemiştir. Kaynakların ittifakla kaydettiklerine göre, Moğol şamanlarına çok benzeyen Barak Baba, burada bazı tecrübelere tâbi tutulmuş ve sonunda hükümdarın gözüne girmeyi başarmış görünmektedir[32].

Onun, Olcaytu Hudâbende zamanında da (1304-17) itibarını koruduğunu biliyoruz. Şîîliğin Oniki İmam (İmâmiyye) mezhebini resmen kabul ederek İslâm'ı kabullenen yeni sultanın, Barak Baba'yı çeşitli yerlere gönderdiği elçilik heyetleri içine dahil ettiğini hemen bütün kaynaklar yazar. Meselâ 1305-6 yılında, Memlûk sultanı el-Melikü'n-Nâsır'la görüşmek üzere maiyyetindeki Kalenderî dervişleriyle birlikte Dımaşk'a gitmesi bunlardan biridir[33]. Barak Baba'nın ikinci ve –hayatına malolan– son siyasî görevi, Gîlan mıntıkasında vukû bulmuştur. Fakat bu defa Barak Baba Moğollar'ın hasmı olan Gîlanlılar tarafından hoş karşılanmamış ve yanındaki dervişleriyle beraber 1307 yılında, rivâyete nazaran henüz kırk yaşında olduğu halde, öldürülmüştür[34]. Haberi öğrenen Olcaytu Hudâbende, bir müfreze yollayarak Gîlanlılar'ı cezâlandırdıktan başka, çok sevdiği Barak Baba'nın hâtırasına Sultaniye'de bir türbe inşâ ettirip kendisini oraya gömdürmüş, dervişleri için de,

[30] el-Birzâlî, aynı yerde; Yazıcızâde Ali, *Selçuknâme*, TSMK. (Revan), nr. 1390, vv. 416a-417b; Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3171, I, 1183a-1184b; İbn Aybek es-Safedî, *Târîhu A'yâni'l-Asr*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 2970, II, 43b.

[31] Msl. bk. İbn Hacer, I, 473.

[32] Bk. *30 nolu dipnotta geçen eserler*, aynı yerlerde.

[33] Bk. es-Safedî, II, 43b; İbn Hacer, I, 474; el-Aynî, XX, 361a–362a; İbn Tağribirdî, v. 175b.

[34] es-Safedî, II, 43a; İbn Hacer, el-Aynî ve İbn Tağribirdî, aynı yerlerde. Bu konuda özellikle şurada tafsilat verilmektedir: Abdullah b. Ali el-Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu Sultan Hüdâbende*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3019, v. 1166a.

zengin vakıflarla desteklenmiş bir zâviye yaptırmıştır[35]. Bu olay, Barak Baba'nın Moğollar nezdindeki itibarını göstermesi bakımından şayanı dikkattir.

Özellikle Arap kaynakları Barak Baba ve dervişlerinin Dımaşk'a gelişini bütün tafsilatıyla anlatır; bu arada onların kılık ve kıyafetlerinden, hareketlerinden de uzun uzadıya bahsederler. Bunlara göre Barak Baba ve dervişlerinin saç, sakal ve kaşları kazınmış olduğu halde aşağı sarkan gür bıyıkları vardı; ayak ve el bileklerinde demirden halkalar taşıyorlardı[36]. Arap kaynaklarının bu tasvirleri, şeyhin ve tabiatıyla müridlerinin Haydarî Kalenderîleri olduğunda şüphe bırakmıyor.

Barak Baba'nın yalnız İran'da değil, asıl memleketi olan Anadoluda da kalabalık müridleri bulunduğunu, bunlara *Barakıyyûn* (Baraklılar) dendiğini biliyoruz. A. Gölpınarlı'nın vaktiyle yayınladığı 753/1351 tarihli bir mezar kitabesinden, en az XIV. yüzyıl ortalarında dahi mevcudiyetlerini korudukları açıkça anlaşılıyor[37]. Bu sûretle Haydarîliğin bir ölçüde, XIII. yüzyılın sonlarıyla XIV. yüzyılda Anadolu ve kısmen İran'da *Baraklılar* tarafından temsil edilmekte olduğu kesin bir belge ile ispatlanmış bulunmaktadır. İran'daki Baraklılar'ın ise daha bir müddet, Sultaniye'deki zâviye ve Moğol desteği sayesinde varlıklarını korudukları söylenebilir. Eflâkî'nin kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla, Mevlânâ'nın torunlarından Ulu Ârif Çelebi Sultaniye'ye gittiği zaman, adı geçen zâviyenin ve Haydarîler'in şeyhi Hayran Emirci ile dostluk kurmuş, o da mukabil bir ziyaretle Konya'ya gelerek Mevlevî âyinlerine katılmıştı[38]. Baraklılar'ın İrandaki mevcudiyetlerinin, Timur devrinde de (1370-1405) parlaklığını koruduğunu söylememiz gerekiyor[39].

Baraklılar'ın kılık ve kıyafetlerini, âyinlerini Arap kaynakları sayesinde oldukça iyi tanıyoruz. Onların anlattığına göre, Barak

[35] Msl. bk. el-Aynî, XX, 362.
[36] Msl. bk. el-Birzâlî, v. 105a-b; es-Safedî, II, 42a; el-Aynî, XX, 369a.
[37] Kitabenin metni için bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 43. Barak Baba bu eserde de uzun uzun bahis konusu edilmekte ve kaynaklardan alıntılar yapılmaktadır. Barak Baba hakkında ayrıca bk. Hamid Algar, "Barak Baba", *EIr.*; A. Yaşar Ocak, "Barak Baba", *TDVİA*.
[38] Eflâkî, II, 860, 862.
[39] Z. Velidi Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, 2. bs., s. 271.

Baba Dımaşk'a gittiğinde, yanında yüz kadar müridi bulunuyordu. Bunlar başlarına iki yanında boynuzlar bulunan keçeden bir başlık giymişlerdi. Daha önce de belirtildiği gibi, saç, sakal ve kaşları kazınmış olmakla beraber gür bıyıkları vardı. Boyunlarında küçük ziller ve aşık kemikleri asılıydı. Korkunç bir gürültüyle çaldıkları davullarının temposuna uyarak raksediyorlar, bu arada korkunç nâralar atıyorlardı[40]. Onların bu kılıklarının ve yaptıkları raksların, zındıklıkla ittiham edilerek "Şeytan'ın arkadaşları" diye nitelendirilmelerine ve gittikleri her yerde (Mısır ve Şam mıntakaları) şiddetli tepkilerle karşılanmalarına sebep olduğu görülüyor. Nitekim iş bu kadarla da kalmamış, fiilî müdahale ile de karşılaşarak boynuzlu külahları çıkartılmış ve bıyıkları "*sünnet üzere*" kısaltılmıştır[41].

Bu mâlumat, Barak Baba ve müridlerinin Mısır ve Şam diyarlarında tepki ile karşılanmalarına mukabil, neden Moğollar nezdinde makbul tutulduklarını da açıklamamıza yardımcı olmaktadır. Öyle görünüyor ki, onlar kendi şamanlarının bir benzeri olan bu dervişlere hiç yabancılık duymamışlar ve kolay benimsemişlerdir.

Bahsedilen olumsuz davranışlara rağmen, Arap kaynakları Barak Baba ve müridleri hakkında bazı olumlu kayıtlar da ihtiva etmektedirler. Meselâ, Barak Baba namaz konusuna çok önem vermekte ve müridlerini sık sık kontrol etmektedir. Hattâ namaz kılmayanları cezâlandırmak maksadıyla yanında bir de muhtesip bulundurduğu haber verilmektedir[42]. Maamâfih Bedru'd-Dîn el-Aynî buna rağmen Barak Baba ve müridlerinin Ramazan orucu tutmadıklarını yazar[43].

Barak Baba ve dervişlerinin Anadolu'da epeyce kuvvetli iz bıraktıklarını söyleyebiliriz. Bugün *Barak* adıyla yapılmış bazı köy isimlerine rastlanılmakta olup bunların hiç olmazsa bir kısmının

[40] Msl. bk. es-Safedî, II, 42b. Bilindiği üzere F. Köprülü vaktiyle, Barak Baba ve dervişlerinin kıyafetlerini Türk-Moğol şamanlarınınki ile karşılaştırarak bunlarda şamanizm tesirini tartışmıştır (bk. *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929, ss. 14-17).

[41] Msl. bk. el-Aynî, XX, 369b; es-Safedî, II, 43a b.

[42] es-Safedi, II, 42a; İbn Hacer, I, 473; el-Aynî, XX, 363a; İbn Tağribirdi, v. 175a.

[43] Msl. bk. el-Aynî, XX, 363a.

Baraklılar zümresine mensup olanlarca kurulduğunu tahmin etmek mümkündür[44].

Bugün Barak Baba'dan yazılı olarak bize kalan tek metin, aslında onun vecd halinde söylediği sözlerin müridleri tarafından kaydedilerek bir araya getirilmiş şeklinde ibaret bulunan *Kelimât-ı Barak Baba* adlı küçük bir risâledir. Bu risâlenin bugün bilinen en eski nüshası, 853/1449 tarihli olup, Amasya'da istinsah edilmiştir[45]. Burada yer alan ve tıpkı şamanların seci'li ve anlaşılmaz rumuzlarla dolu sözlerine benzeyen ifadeler, muhtelif zamanlarda bazı Kalenderî şeyhlerince şerhedilmiş, böylece Kalenderî zümreleri arasında elden ele dolaşan bir takım *Şerh-i Kelimât-ı Barak Baba*'lar meydana getirilmiştir[46].

Barak Baba, yukarda verilmeye çalışılan mûlumatın da gösterdiği üzere, gerek Moğollar arasındaki siyasî faaliyetleri ve İslâmiyet'i yayma çabaları, gerekse bizzat kendine mensup bulunan ve *Baraklılar* denilen Haydarî dervişlerinin Anadolu'da Kalenderîliğin tarihi bakımından taşıdıkları önem itibariyle fevkalade bir mevkie sahiptir. Fakat onun bu mevkii yanında bir başka yönü daha vardır ki, en azından birincisi kadar önemlidir: Yunus Emre gibi, tarih boyunca Anadolu'daki sünnî-gayri sünnî tasavvuf çevrelerini derinden etkileyen büyük bir şahsiyetin, halifelerinden *Tapduk Baba* (yahut Baba Tapduk) vasıtasıyla yetişmesine katkıda bulunmuştur. Hem bizzat kendi şiirleri, hem de *Terceme-i Nefehâtü'l-Üns*, *Âşıkpaşazâde Tarihi*, ve *Terceme-i Şakayık* benzeri kaynaklar

[44] Bk. Dahiliye Vekâleti, *Köylerimiz*, Ankara 1933, muhtelif sayfalar. Meselâ Kayseri-Develi'ye bağlı *Şeyh Barak*; Kırşehir-Avanos'a bağlı *Baraklar*; Kırşehir-Çiçekdağ'a bağlı *Baraklı* ve Afyon, Bursa ve Yozgat'a bağlı *Baraklı* köyleri ile daha başkalarını zikredebiliriz. Bunlardan bazılarının belki *Baraklı* adını taşıyan bir Türkmen aşiretinin yerleşme yerlerini göstermesi de ihtimal dahilindedir. Ancak bizzat Barak Baba'nın da bu ismi taşıyan bir aşiretle ilgisi sebebiyle bu ismi almış olabileceği dahi düşünülebilir.

[45] Söz konusu risâlenin metni ilk defa Hilmi Ziya (Ülken) tarafından şurada yayınlanmıştır: "Türkiye tarihinde dînî rûhiyat müşahedeleri; Barak Baba", *Mihrab Mecmuası*, sayı: 13-14, yıl: 1340, ss. 440 vd.

[46] Bu risâlenin şerhlerini inceleyen yazılar şunlardır: Ziyâeddin Fahri, "Barak Baba Risâlesi", *Hayat Mecmuası*, sayı: 2, yıl: 1927, s. 29 vd.; A. Haydar Diriöz, "Kutbu'l-Alevî'nin Barak Baba Risâlesi", *TM*, IX (1946-51); ayrıca bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, ss. 457-472.

dolayısıyla Yunus Emre'nin şeyhi olduğu mâlum bulunan bu zatın[47], yine onun bir şiiri vasıtasıyla Barak Baba'nın müridi olduğunu biliyoruz[48]. Böylece, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda nasıl Barak Baba'ya mensup bir *Baraklılar* denilen Kalenderî-Haydarî zümresi varsa, Şeyh Tapduk'a mensup da bir *Tapduklular* zümresinin bulunduğunu ve tıpkı öteki popüler Kalenderî zümreleri gibi, şerîata pek uymadıklarını, *el-Veledü'ş-Şefîk* bize gösteriyor. Bu vesileyle şunu da söyleyelim ki, Yunus Emrenin de, o dönem Anadolu'sundaki popüler sûfîlik üzerinde bugün sanıldığından çok daha hâkim bulunan Kalenderî-Melâmeti akımı içinde ele alınıp incelenmesi zarureti kendiliğinden beliriyor.

* * *

İşte bugün için, Anadolu Selçukluları ve kısmen de beylikler zamanında Anadolu'da faaliyet gösteren ve tâbir câizse, popüler Kalenderîlik –yahut bazı halk hareketlerindeki ve ayaklanmalardaki rolleri ve toplumu dışlamaları sebebiyle anarşist Kalenderîlik– diyebileceğimiz zümrelerin tarihine dair söylenebilecekler şimdilik bunlardan ibarettir. İlerde bulunacak yeni kaynaklar ve veriler, bu mâlumatımızı daha da zenginleştirerek takviye edebilir,

[47] Lâmiî, s. 691; *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âli Bey, İstanbul 1332, ss. 199-200; Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269, s. 78. Tapduk Emre'nin Babaî çevreleriyle alâkalı bulunması kuvvetle muhtemel bir Türkmen babası olduğunu söylemek sûretiyle, bizce en doğru teşhisi F. Köprülü koymuştur (bk. *İlk Mutasavvıflar*, ss. 226-27). Nitekim bu niteliği sebebiyledir ki, Tapduk Baba, Tapduk Emre adıyla XV. yüzyılda Kalenderîlik kanalıyla Bektaşîlik geleneğine girmiştir (bk. *Vilâyetnâme, Mânâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 49).

[48] Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 17:

Yûnus'a Tapduk'dan oldı hem Barak'dan Saltık'a
Bu nasîb çün cûş kıldı ben nice pinhan olam

Bazı dilci ve edebiyat tarihçilerince Tapduk Emre'nin -sırf Yûnus Emre'nin Bektaşî olmadığını ispat için - hayalî bir şahsiyet olduğu veya *Tapduk* kelimesinin *Tanrı* anlamına geldiği şeklinde hiç bir ilmî dayanağı olmayan iddialar ortaya atılmıştır (msl. bk. Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, İstanbul 1971, s. 13; F. Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1972, s. 17). Halbuki onun tarihî bir şahsiyet olduğu hem yukardaki tarih kaynakları hem de Yunus Emre'nin bizzat kendi şiirlerinden belli olduğu gibi (msl. bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, ss. 72, 158, 160, 170, 172 ve başkaları), *el-Veledü'ş-Şefîk*'de geçen, *Tapduklular*'a dair yukarda naklettiğimiz rivâyetler de, XIII. yüzyılda Anadolu'da Şeyh Tapduk adlı birinin yaşadığını hiç bir tevile yer bırakmayacak bir tarzda ispat etmektedir.

yahut değiştirebilir. Ancak burada şunu hemen vurgulayalım ki, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde *Abdâlân-ı Rûm* (ابدالان روم) veya *Rum Abdalları* adı altında ortaya çıkan ve çoğunluğu Babaî hareketi bünyesinde toplanmış bulunan Kalenderî zümrelerin menşei, Selçuklu dönemindeki bu popüler ve anarşist Kalenderî zümreleridir.

B) Anadolu'da yüksek zümre Kalenderîliği:

Bu dönemde Anadolu'da Kalenderîlik, yalnızca belirtilen seviyede değil, gerçekten coşkun bir Vahdet-i Vücud telâkkisine dayanan ince ve estetik bir tasavvuf felsefesi şeklinde de görülmekteydi. Kalenderîliğin bu yüksek seviyedeki kesimini, bu kesime mensup bazı mütefekkir sûfîlerin zamanımıza bıraktıkları eserler sayesinde oldukça iyi tanıma imkânına sahip bulunmaktayız. Bu sebeple, diğerlerinden ayırabilmek için "yüksek zümre Kalenderîliği" tabir ettiğimiz, Anadolu Kalenderîliği'nin bu boyutunu incelemenin, aradaki farkları görmek ve karşılaştırma yapabilmek açısından faydalı olacağına şüphe yoktur.

Bu zümreye dahil Kalenderîler'in, ömürleri yine seyahatle geçmekle birlikte, öbürleri gibi acaip kıyafetlerle dolaşan, esrar çekip afyon kullanan, şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy dilenerek mezarlıklarda, açık arazide yatıp kalkan kişiler olmadıklarını burada belirtmeliyiz. Bu zümre Anadolu Selçukluları devrinde, bugün bilebildiğimiz kadarıyla, başlıca Mevlânâ'nın şeyhi Şems-i Tebrîzî, aynı zamanda Sühreverdîlik içinde de mütâlâa edilebilecek olan Şeyh Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî ve Şeyh Fahru'd-Dîn-i Irakî tarafından temsil edilmiş olup, nisbelerinden anlaşılacağı üzere, hepsi de Anadolu'ya İran veya Irak üzerinden gelmiş bulunuyorlardı.

1. *Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Ali b. Melikdâd et-Tebrîzî* (1247):

Mevlânâ Celâlü'd-Dîn-i Rûmî gibi, tasavvuf tarihinin bütün asırlar boyunca en etkili ve en önemli ve hattâ en popüler simalarından birinin yetişmesinde katkısı bulunan –kısa adıyla– Şems-i Tebrîzî, belki sırf bu tesiri dolayısıyla, yüksek zümre Kalenderîliği'nin Anadolu'daki en büyük temsilcisi sayılabilir.

Yaşadığı döneme en yakın kaynak olan *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*, *Menâkıbu'l-Arifîn* ve Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in *İbtidânâ-*

me'sinde, biyografisi hakkında hemen hiç bir bilgi yoktur[49]. Hele ailesine dair tek kelimeye bile rastlanmaz. Kendisinin adıyla anılmakla beraber, başkaları tarafından derlenen sözlerinden ibaret bulunan *Makalât-ı Şems-i Tebrîzî* de aynı durumdadır[50]. Ondan bahseden diğer kaynaklar ise en erken XV. yüzyıla aittir. Bunlardan *Devletşah Tezkiresi*'ne göre, Şems-i Tebrîzî İsmailîler'in son temsilcilerinden Celâlü'd-Dîn-i Nev-müselman'ın (1221) oğludur[51]. Fakat bu bilgiye öteki kaynakların hiç birinde rastlanmaz[52]. Bu itibarla kabulü veya reddi tartışılabilir. Ancak, daha genç yaşlarından itibaren memleketi Tebriz'de tasavvufa yöneldiği bilinen Şems'in, muhtelif kaynaklarda Ebûbekr-i Selebâf'ın, Baba Kemal-i Hocendî'nin ve Şeyh Nûru'd-Dîn-i Secâsî'nin hizmetinde bulunduğu kayıtlıdır[53]. Şeyhinin isimlerindeki bu farklılık, Şems-i Tebrîzî'nin değişik zamanlarda bu şahıslarla temas halinde bulunduğu şeklinde izah edilebilir. Bu isimler arasında ilk ikisine dair kaynaklardaki bilgiler, onların birer Kalenderî şeyhi olduklarını tahmin ettiriyor. Eflâkî, Şems-i Tebrîzî'nin ağzından Ebûbekr-i Selebâf'ın Tebriz'de sepet örmekle hayatını kazanan önemli bir sûfî olduğunu kaydeder[54].

Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişinden önceki hayatına dair bilgimiz fazla değildir. Son derece coşkun bir mistik yapıya sahip bu ateşli ve başkalarına tepeden bakan genç sûfînin, şeyhinin yanında fazla kalmadığı, *siyah nemed* ve özel bir külah giyinmiş olduğu halde, yahut zaman zaman tâcir kıyafetinde, şehir şehir dolaşıp

[49] Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev. A. Gölpınarlı, Ankara 1976.

[50] Bk. *Makâlât-ı Şems-i Tebrîzî*, çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974-75, 2 cilt.

[51] Bk. Devletşah, s. 251.

[52] F. Köprülü vaktiyle, Devletşah'a dayanarak Şems-i Tebrîzî'yi eski bir İsmailî ailesinden gelme "rind ve lâübâlî, serseri mizac bir derviş" olarak kabul etmiştir (bk. *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980, 2. bs. s. 246). A. Gölpınarlı ise, son İsmailî reisi Celâlü'd-Dîn-i Nev-müselman'ın Alâü'd-Dîn adlı bir tek oğlu olduğu, halbuki Şems-i Tebrîzî'nin babasının Ali adını taşıdığı gerekçesiyle bunu reddeder (bk. *Mevlânâ Celâleddin*, s. 49). Oysa, bazan Alâü'd-Dîn'in Aliyyü'd-Dîn şeklinde de yazıldığı vakidir. Dolayısıyla Şems-i Tebrîzî'nin babasının, bu kelimeden kısaltılmış olarak Ali şeklinde çağrılmış olabileceği ihtimali de vardır.

[53] Msl. bk. Eflâkî, I, 85, 309; II, 615, 679-80; Lâmiî, s. 520; Hulvî Şeyh Mahmud, *Lemezât*, AÜ. DTCF. (İsmail Saib) Ktp., nr. 1/722, v. 197a; Gölpınarlı, *a.g.e.*, ss. 49-51.

[54] Eflâkî, aynı yerlerde.

mistik gerçek peşinde koşmaya başladığı rivayet edilir. Bu sebeple ona Şems-i Perrende (Uçan Şems) de denilmiştir[55]. Bu seyahatleri esnâsında, Bağdad ve Şam gibi önemli tasavvuf merkezlerini dolaştıktan sonra yolu Konya'ya düşen Şems-i Tebrîzî'nin, burada yine tâcir kıyafetinde gezdiğini ve nihayet Mevlânâ ile karşılaştığını biliyoruz. Mevlevî kaynakları onun bu karşılaşmasının ilâhî bir işaret üzerine vukû bulduğunu yazarlar[56]. Biz burada onun Mevlânâ ile buluşmasından 645/1247 tarihindeki nihaî kayboluşuna veya ölümüne kadar, hemen bütün Mevlevî kaynakları ve Mevlânâ biyografilerinde tafsilatıyla anlatılmış bulunan hayatını, Mevlânâ ile ilişkilerini bahis konusu yapmayacağız; yalnız Kalenderîlik'le alâkası meselesini ele alıp tartışmaya çalışacağız.

İlgi çekici bir karakter ve şahsiyet yapısına mâlik olup muhatabını iknâ etmekte üstün bir kabiliyet sergileyen kırk beş yaşlarındaki bu "nev'i şahsına münhasır" sûfînin, Mevlânâ gibi yüksek seviyede bir insanı nasıl etkisi altına aldığı, onu ilim ve kitaplardan nasıl vazgeçirip yaşamakta olduğu zühd ve takvâ hayatından alıkoyarak nasıl bir aşk ve cezbe sahibi sûfî şâir yaptığı vâkıası, hâlâ sırrını korumaktadır. Helmuth Ritter'in deyimiyle gerçekten, "Sultanu'l-Mâşûkîn Şems-i Tebrîzî için duyduğu bu mistik aşk Mevlânâ'yı İslâm âleminin en büyük şâirlerinden biri haline getirmiştir"[57]. Şems-i Tebrîzînin başardığı bu iş cidden fevkalâdedir ve Mevlânâ'nın en iyi biyograflarından Bedîu'z-Zaman Firûzanfer'in deyimiyle bu işin sırrı "bize karanlıktır"[58]. Nitekim *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*'ın müellifi,

"Hiç kimse hallerine muttalî değil idi ve'l-hâletü hâzihî
hiç kimse anların hakāyık-ı esrârına vâkıf olamıyacaktır"

demek sûretiyle daha o zaman bu noktaya dikkat çekiyor[59]. Ancak, Eflâkî'nin bizzat Mevlânâ'nın ağzından naklettiği

[55] Msl. bk. Sipehsâlâr, s. 116; Eflâkî, I, 85; Helmuth Ritter, "Şams-i Tabrizi", *EI*1.

[56] Sipehsâlâr, ss. 118-120; Eflâkî, I, 82, 84, 86.

[57] Ritter, aynı yerde. Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ arasındaki bu mistik bağlılığın mâhiyetini, tasavvuf ve tasavvuf tarihine vukufsuzlukları veya kötü niyetleri sebebiyle, anlayamayan, anlamazlıktan gelen dar görüşlü bazı amatör araştırıcıların çirkin spekülasyonlar ürettikleri sık görülmektedir, ki üzücüdür.

[58] Bedîu'z-Zeman Firuzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1963, s. 88.

[59] Bk. Sipehsâlâr, s. 116.

"Eğer Hazret-i Mevlânâ-yı Büzürk (Sultanu'l-Ulemâ Bahâ-ü'd-Dîn Veled) bir kaç yıl daha hayatta kalsaydı, ben Şems-i Tebrîzî'ye muhtaç olmayacaktım."

sözü[60], Şems-i Tebrîzî olmasaydı da, o coşkun mistik heyecan ve vecdin bir vesileyle günün birinde su yüzüne çıkacağını îmâ eder gibidir. Bu söz ayrıca, bugüne kadar hep ihmal edilmiş olagelen Mevlânâ'nın babasının onun üzerindeki etkisinin, sanıldığından çok daha fazla olduğunu göstermesi bakımından da önem taşır.

Kanaatimizce Şems-i Tebrîzî'nin Mevlânâ'yı bu kadar derinden etkileyen bir yanı, onun dünya, insanlar, toplum ve nihayet o güne kadar hâkim olmuş bulunan klâsik tasavvuf karşısındaki kendinden son derece emin, yukarda bakan, dış görünüşü boşlayan gerçek Kalenderâne tavrı olmalıdır. O kadar ki, o bu tavrını, Eflâkî'deki bir kayda göre, açık açık şarap içecek kadar şer'î emirlere kayıtsız davranmaya kadar vardırıyor ve çevresindekilerce *zındık* telâkki edilmekten aslâ rahatsız olmuyordu[61]. Abdülbaki Gölpınarlı, Şems-i Tebrîzî'nin, kıyafetinden tavır ve hareketlerine, düşüncelerinden insan ilişkilerine varıncaya kadar tipik bir Kalender'i andırdığını, şeyhi Ebûbekr-i Selebâf'ın da bir Kalenderî olduğunu söylediği halde, Şems-i Tebrîzî'ye Kalender demeye tereddüt ettiğini yazmıştır; çünkü ona göre, Kalenderîler'in esrar içme âdetinin onda bulunmadığı gibi Şems-i Tebrîzî'nin buna bizzat karşı çıktığını, dolayısıyla onun ancak bir Melâmetî olabileceğini belirtir[62]. İran'lı araştırıcı Nusretü'd-Dîn Gaffârî ise, aksine Şems-i Tebrîzî'yi tam anlamıyla bir Kalender olarak görmekte, onun düşünce ve tavırlarını delil göstermektedir[63].

Bize göre A. Gölpınarlı'nın –Kalenderîliğin hemen bütün vasıflarını Şems'in üstünde tesbit etmesine rağmen-sırf esrar içmemesine dayanarak ona Kalender dememesi fazla tutarlı görünmüyor. Zira Şems'in yüksek seviyede bir Kalender oluşu, daha çok popüler nitelikteki Kalenderîler arasında yaygın bu âdeti benimseme-

[60] Eflâkî, I, 48.

[61] *A.g.e.*, II, 639-40. Eflâkî burada, Konya fakihlerinin bir gün bu konuda Mevlânâ'yı sorguya çektiklerini, Şems'in şarap içmesini nasıl karşıladığını sorduklarını nakletmekte ve Mevlânâ'nın, çirkefin ancak sığ ve ufak suları kirletebileceğini, ummana ise zarar veremiyeceğini bildirdiğini yazar.

[62] Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 61-65.

[63] N. Ghaffary, *Les Soufis de l'Iran*, Paris, s. 27.

sine engel olmuş olabileceği gibi, başka sebepleri de bulunabilir. Zaten aslına bakılırsa *Makalât-ı Şems-i Tebrîzî*'nin şöyle bir baştan sona gözden geçirilmesi bile Şems'in Kalenderliğini ortaya koyduktan başka[64], sâir bir takım ipuçları da bizi Şems-i Tebrîzî'yi bir Kalender kabul etmeye âdetâ zorlamaktadır.

Bu ipuçlarından birisi, bizzat Mevlânâ'nın kendisinde açık açık müşahede edilen Kalenderîliğe sempati ve hayranlıktır. Onun Kalenderîler'e karşı büyük bir sempati beslediği, daha önce de sözü geçen Ebûbekr-i Niksârî-i Cavlakî ve Hacı Mübarek-i Haydarî gibi Kalenderî şeyhleriyle yakın temasından anlaşıldığı gibi, bizzat kendi eserleri olan *Mesnevî*'sinden ve *Dîvan-ı Kebîr*'inden de belirgin bir tarzda sezilmektedir[65]. Bizce bu sempati büyük bir ihtimalle Şems-i Tebrîzî'nin etkisiyle hâsıl olmuş olmalıdır.

Bir başka ipucu ise, Şems-i Tebrîzî'nin seyahatleri esnâsında sık sık Kalenderî zâviyelerine uğramaya itina göstermesidir. Eflâkî'deki kayıtlardan onun buralarda yapılan âyinlere ve semâa katıldığını öğreniyoruz[66].

Bütün bunlar belki Şems-i Tebrîzî'yi bir Kalenderî telâkki etmeğe tam anlamıyla yetmeyebilir. Ama en azından alışılmış sûfî tipinden çok başka bir yapı sergileyen bu zatın, başka sûfî meşreplerinden çok Kalenderîliğe yakın olduğunu söylemeye kâfidir sanıyoruz.

[64] Msl. bk. *Makalât*, I, 101, 230, 244.

[65] *Mesnevî*'deki Kalenderîliğe sempati terennüm eden beyitler, Gölpınarlı tarafından farsça asılları ve çevirileriyle birlikte yukarda 62 nolu notta gösterilen yerde yayınlanmıştır. *Dîvan-ı Kebir*'deki örneklerden bir kaçını da biz aşağıya alıyoruz (*Dîvan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958, II, 164):

> Bir sırdır bu, semender ateşte yanmaz. Fakat *kalenderde* bir can vardır ki ondan da ötedir.

A.g.e., II, 169:

> Ey gönlü *kalender* dost! ne diye gönlünü daraltırsın, içini sıkarsın? Kuzgunu ne diye düşünürsün, devlet kuşunun canısın sen!

A.g.e., IV, 351:

> Gönül zaten şu aşağılık kişilerden değil; kimsecikle huzuru yok, kararı yok! *Kalender* gönüllüsün sen, fakat *kalender* insan cinsinden değildir.

[66] Msl. bk. Eflâkî, II, 631.

2. *Evhadü'd-Dîn Hâmid-i Kirmânî* (1237):

XIII. yüzyılın Vahdet-i Vücud mektebine mensup en tanınmış mutasavvıflarından olan Şeyh Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî, İran'ın güneyindeki Kirman havâlisindendir. Kaynaklar tasavvufa sülûktaki silsilesini büyük mutasavvıf Ebu'n-Necîb-i Sühreverdî (1168)'ye bağlarlar. Evhadü'd-Dîn'in esas kendi şeyhinin ise, Sühreverdî tarikatı mensuplarından olup daha önce de adı geçen Şeyh Rüknü'd-Dîn-i Secâsî olduğu belirtilir[67].

Böyle bir silsileye mensup bulunmasına rağmen kendisi taşkın bir mistik mizaca ve cezbeye sahip olduğu için Vahdet-i Vücud'u benimsemiş ve Kalenderîliğe geçmiştir. Onun Muhyi'd-Dîn-i Arabî ile de görüştüğünü, hattâ onun eserlerinde kendisinden bahsedildiğini biliyoruz[68].

Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin Anadolu'ya ne zaman ve nasıl geldiğine dair kesin kayıt yoksa da, muhtemelen Muhyi'd-Dîn-i Arabî'nin henüz Konya'da ikameti sırasında geldiği tahmin olunabilir[69]. Üstelik Eflâkî'nin eserindeki kendisiyle ilgili satırlar da bunu doğrular mâhiyettedir[70].

Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin tasavvufî meşrebine dair kaynaklarda yer alan ifadeler ve anekdotlar, tıpkı aşağıda kendisinden bahsedilecek olan meşrebdaşı Şeyh Fahru'd-Dîn-i Irâkî gibi, aşağı tabakaya mensup Kalenderî zümrelerinde amacından saptırılarak ahlâkî bir zaafa dönüşmüş bulunan, güzel yüzlü delikanlılara karşı meylinden bahsetmektedirler. Anlatılanlara bakılırsa, gerçekten Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin bu eğiliminin, İran Tasavvuf mekteplerine has bir mistik anlayışa dayandığı ve bunun fizik bir nitelik taşımadığı görülüyor. Bu anlayışa göre, insanlar Allah'ın cemalini güzel yüzlü insanlar aracılığıyla daha iyi idrak edebilir; zira bu güzellik hakikatte Allahın güzelliğinin beşerî bir tezahüründen başka bir şey değildir. İşte Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî de böyle düşünen mutasavvıflardandı. Kaynaklarda belirtildiğine gö-

[67] Msl. bk. Lâmiî, s. 660; Hulvî, *Lemezât*, v. 194b; krş. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 236.

[68] Bk. Lâmiî, aynı yerde.

[69] Gölpınarlı, s. 237. Hattâ Sadru'd-Dîn-i Konevî'nin, vefatından sonra kabrinin üzerine Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin seccadesinin serilmesini vasiyet ettiği de rivayet olunmaktadır.

[70] Eflâkî, I, 439-40; II, 618-19.

re, semâ meclislerinde güzel yüzlü müridler bulunduruyor ve onlarla birlikte semâ ederken mistik vecd içine giriyordu[71]. Ancak böyle bir anlayış, her zaman için bu esas amacını koruyamadığı, bir takım düşük ahlâklı sûfîlerde fizik aşka dönüştüğü için haklı olarak zamanın diğer mutasavvıflarınca da şiddetle tenkit ediliyordu. Nitekim Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin de bu tür tenkitlere hedef olduğunu kaynaklar yazmaktadır. Meselâ Eflâkî'nin anlattığına göre, şeyh Bağdad'da Şems-i Tebrîzî'den böyle sert bir tavır görmüş[72], hattâ bizzat Mevlânâ da sırf bu yüzden Evhadü'd-Dîn'i tasvip etmediğini dile getirmiştir[73]. Diğer kaynaklar da bu meşrebi yüzünden onun, Şeyh Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî tarafından *mübtedi'*(bidatçi) diye vasıflandırıldığını kaydederler[74]. Evhadü'd-Dîn'in bu mistik meşrebinin, ileriki bölümlerde daha geniş olarak ele alınacağı üzere, hemen bütün Kalenderî zümrelerinde mevcut bulunduğunu, özellikle aşağı tabakalara mensup olanlarda yaygın bir ahlâkî zaaf haline geldiğini göreceğiz.

Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin menkabelerini anlatan bir menâkıb mecmûası zamanımıza kadar geldiği gibi[75], bizzat kendisinin

[71] Lâmiî, ss. 361-62; Eflâkî, I, 439; Hamdullah-ı Müstevfî-i Kazvînî, *Tarîh-i Güzîde*, nşr. E.G. Browne, GMS:XIV, vol: I, Leiden 1910, s. 788 (Burada anlatıldığına göre, şeyhin güzel yüzlü delikanlılara ilgisini işiten halifenin genç ve güzel oğlu, eğer kendisine böyle bir şey yaparsa onu öldüreceğini söylemiş, ancak şeyhi Bağdad'ta bizzat tanıdıktan sonra gerçeği anlamış ve kendisine mürid olmuştur). *Manâkib al-Ârifîn* ve *Nefehâtü'l-Üns*'te de Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'-înin bu meşrebi ilgi çekici bir anekdotla şöyle anlatılıyor: Rivâyete göre Şems-i Tebrîzî Bağdad'ta şeyhe rastlamış ve ona ne yaptığını sormuş. O da "Ayın aksini suda seyrediyorum" cevabım vermiş. Buna kızan Şems, "Eğer ensende çıban yoksa başını kaldır da gökte ayın kendisini seyret!" cevabını yapıştırmış (Eflâkî, II, 616; Lâmiî, s. 362). Bu sonuncu eserde Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî'nin tasavvufî meşrebini yansıtan şu mânidar rubâî nakledilmiştir:

زان مینکرم بچشم سر درصورت
زیراکه زمعنی است اثر درصورت
این عالم صور تست ما درصوریم
معنی نتوان دید مکر درصورت

[72] Eflâkî, II, 616-17.

[73] *A.g.e.*, I, 440.

[74] Lâmiî, s. 660; Hulvî, v. 195b.

[75] Bk. *Menâkıb-ı Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî*, nşr. Bedîu'z-Zeman Firuzanfer, Tahran 1347 hş.

mesnevî tarzında manzum olarak kaleme aldığı bir kitabı da mevcuttur. *Mısbâhu'l-Ervah ve Esrâru'l-Eşbah* adını taşıyan bu eser, onun gibilerin tasavvuf anlayışlarını yansıtması itibariyle önemli bir niteliğe sahiptir[76].

3. *Şeyh Fahru'd-Dîn İbrahim b. Şehriyar el-Irâkî* (1289):

Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî ile aynı meşrepten olan Fahru'd-Dîn-i Irâkî, kaynakların ortak rivâyetine nazaran aslen Hemedan'lıdır. İlk tahsilini burada tamamladı. Yine rivayete göre, on yedi yaşlarında iken Hemedan'a gelen bir Kalenderî topluluğu içindeki güzel yüzlü bir delikanlıya duyduğu ilgi yüzünden onların arasına katılarak memleketini terketti. Şeyh Zekeriyyâ-yı Multânî'nin müridleri olan bu Kalenderîler ile Multan'a gitti ve orada adı geçen şeyhin müridi oldu[77].

Nefehâtü'l-Üns, *Nesâyimü'l-Mahabbe* ve *Lemezât* gibi kaynakların sunduğu bu biyografik mâlumat yanında, *Devletşah Tezkiresi* Fahru'd-Dîn'in Kalenderî oluşunu biraz daha farklı anlatır. Devletşah'a bakılırsa, Fahru'd-Dîn önce Bağdad'da Şeyh Şihâbü'd-Dîn-i Sühreverdî'ye intisab etmiş, ancak şeyh ondaki bu güzel yüzlü delikanlılara karşı eğilimi farkederek bundan rahatsız olmuş ve bu yüzden nefsini terbiye ettirmek üzere, Hindistan'da Şeyh Zekeriyyâ'nın yanına yollamıştır[78].

Bu farklı rivâyetten sonra Devletşah da diğer kaynaklarla birleşir. Böylece bu dört kaynağın müşterek rivâyetine göre, Fahru'd-Dîn'in Multan'da Şeyh Zekeriyyâ'nin zâviyesinde uzunca bir müddet kaldığını, hatta bir süre sonra şeyhin kızıyla evlendiğini öğreniyoruz. Buna rağmen Fahru'd-Dîn, rivâyete göre kıskançlıklar yüzünden burada daha fazla kalamamış ve şeyhinin izniyle Multan'ı terketmiştir. İşte kendisinin tam anlamıyla Kalenderâne hayatı böyle başlıyor[79]. Bu noktada Devletşah yine diğer kaynaklardan ayrılarak Fahru'd-Dîn'in yeniden Bağdad'a eski şeyhinin yanına döndüğünü, ancak onun öldüğünü öğrenince Şam'a geçip

[76] Eserin yazma bir nüshası eski Belediye (şimdiki Taksim'deki Atatürk) Kütüphanesi'nde, Muallim Cevdet Yazmaları nr. K/318 nolu mecmuada, 127-173. varaklara arasında bulunmaktadır.
[77] Lâmiî, ss. 671-72; Nevâyî, s. 424; Hulvî, v. 202a vd.
[78] Devletşah, ss. 268-69.
[79] *A.g.eserler*, gösterilen yerlerde.

ölünceye kadar orada yaşadığını kaydederken[80], diğerleri Şeyh Şihâbü'd-Dîn'den hiç bahis açmadan Fahru'd-Dîn'in doğrudan doğruya Multan'dan Hicaz'a gittiğini yazarlar[81]. Onlara göre şeyh buradan Anadolu'ya geçmiş ve Konya'da ikamete başlamıştır. Bu ikameti esnasında bir yandan Mevlânâ ile dostluk kurarken[82], diğer yandan da Şeyh Sadru'd-Dîn-i Konevî ile temasa geçmişti[83].

Fahru'd-Dîn-i Irâkî Konya'da kaldığı süre içinde şöhretini yaymasını bilmiş, burada kaleme aldığı *Lemeât* adlı eseri o devirde hayli başarı kazanmıştır. Nitekim aradan fazla bir zaman geçmeden, Selçuklu veziri Muînü'd-Dîn Pervane kendisini önce Kayseri'ye davet etmiş; daha sonra da Tokat'ta kendisine büyük bir zâviye açarak buraya yerleşmesini sağlamıştır[84]. *Nefehât*'a bakılırsa, şeyhin Anadolu'daki bu ikameti, Selçuklu vezirinin 1277'de idamına kadar devam etmiş, böylece kendisini himâye eden kimse kalmadığı için olsa gerek, buradan Mısır'a gitmiştir.

Fahru'd-Dîn-i Irâkî'nin Mısırda el-Melikü'z-Zâhir Baybars'la iyi bir ilişki kurduğunu ve hattâ, onun tarafından *Şeyhu'ş-Şüyûh* ünvanıyla taltif olunduğunu, zikredilen kaynağımız belirtmektedir[85]. Gördüğü bu itibara rağmen, belki de çevreden mâruz kaldığı tenkitler yüzünden olsa gerek, şeyhin Mısır'da nihâî olarak kalmayıp Dımaşk'a geçtiği ve orada yerleşmeğe karar verdiği anlaşılıyor. Büyük Kalenderî şeyhi Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin ilk Kalenderî zâviyesini açtığı bu şehirde, Multan'daki evliliğinden olan oğlu Rüknü'd-Dîn'in kendisini ziyarete geldiğini bütün kaynaklar yazıyorlar. Şeyh Dımaşk'ta pek çok mürid edinmiş ve muhtelif rivayetlere göre 1289, 1309 tarihlerinde vefat ederek Muhyi'd-Dîn-i Arabî'nin yanına gömülmüştür[86], ki ilk tarihin gerçek vefat tarihini yansıtması kuvvetle muhtemeldir.

[80] Devletşah, ss. 269-70.
[81] Lâmiî, ss. 372-73; Nevâyî, s. 425; Hulvî, v. 202b.
[82] Eflâkî, I, 399-400; Firuzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 167.
[83] Lâmiî, s. 373; Nevâyî, aynı yerde; Hulvî, vv. 202b-203a.
[84] Eflâkî, I, 400; Lâmiî aynı yerde; Hulvî, v. 303a. Eflâkî, Tokat'taki bu zâviyenin çok muhteşem bir yapı olduğunu kaydetmektedir. Oysa bu kadar muhteşem bir yapının bugüne kadar hiç olmazsa bir takım kalıntılarının gelmesi gerekirdi. Halbuki bugün bu zâviyeden hiç bir iz yoktur.
[85] Lâmiî, s. 374. Nevâyî bu kısmı tek satırla geçiştiriyor (bk. s. 426).
[86] Bk. sırayla Lâmiî, aynı yerde; Devletşah, s. 270; Hulvî, v. 303a.

Anadolu'da oldukça uzun bir süre ikamet eden Fahru'd-Dîn-i Irakî'nin Konya, Kayseri ve Tokat'ta oldukça ilgi uyandırdığını ve bu sebeple belirli bir mürid çevresi oluşturduğu tahmin edilebilir. Kendisinin tasavvufî meşrebini ve fikirlerini ortaya koyan eserlerine bugün sahibiz[87]. Bunlardan *Lemeât* adlı, yer yer manzum kısımlarla süslenmiş farsça mensur eseri, son derece ilgi çekicidir. Tam yirmi yedi *lem'a*'dan oluşan bu eserin hemen bütün başlıkları, Fahru'd-Dîn-i Irâkî'nin tasavvufî meşrebini, yani, ilâhî güzelliğin ancak güzel yüzlü insanların cemalinde temâşâ edilebileceği, zira onların yüzünün Allah'ın aynası olduğu telâkkisini yansıtmaktadır, ki bunun altında derin bir Vahdet-i Vücud inanışı kendisini kuvvetle hissettirir[88]. Biz aynı telâkkileri ve meşrebi onun *Divan*'ında ve *Rubâiyyat*'ında da aynı coşkun edâ ile görebiliyoruz[88a].

[87] Fahru'd-Dîn-i Irâkî'nin eserleri bir külliyat halinde İran'da Saîd Nefîsî tarafından mükemmel bir sûrette yayınlanmıştır (bk. *Külliyât-ı Şayh Fahru'd-Dîn İbrahîm-i Hemedânî Mütehallıs be-Irâkî*, Tahran (tarihsiz). Bu eserin baş tarafında yayıncının Şeyh hakkında güzel bir de biyografik incelemesi bulunmaktadır.

[88] Fahru'd-Dîn-i Irâkî'nin tasavvuf tarihi bakımından önemli olan *Lemeât* adlı bu eseri, üzerinde ciddî bir tahlil yapmaya değer kıymettedir. Bu eserin 731/1331 tarihli epeyce eski bir nüshası, İstanbul Süleymaniye (Şehit Ali Paşa) Ktp. sinde 2703 numaralı mecmuada, 17-35. varaklar arasında bulunmaktadır. Kâtip Çelebi bu eserin XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yapılmış bir takım şerhlerinden bakseder (bk. *Keşf el-Zunûn*, nşr. R. Bilge-Ş. Yaltkaya, İstanbul 1971, 2. bs., II, 1563-64), ki eserin Anadolu tasavvuf çevrelerinde ne kadar etkili olduğunu göstermesi itibariyle önemlidir. Eserden bazı *lem'a* başlıkları şöyledir:

Birinci Lem'a: خودرا در آينهٔ عاشقى ومعشوق بر خود عرضه كند

Beşinci Lem'a: محبوب درهر آينه هر لحظه روى ديكر نمايد

Dokuzuncu Lem'a: محبوب آينهٔ محبّ است وبچشم خود جز خدارا نبنيد

[88a]. Msl. bk. *Dîvan* (*Külliyât*), s. 154:

معلوم كنى كزچه سبب خاطر محمود — پيوسته پريشان سر زلف اياز ست؟
محتاج نياز دل عاشق چراشد — حسن رخ خوبان كه هم مايهٔ نازست؟
عشق است كه هردم بد گررنك برآيد — نازست بجاى وبيك جاى نيازست
درصورت عاشق چودر آيد هم سوزست — دركسوت معشوق چو آيد هم سازست

A.g.e., s. 208:

مرا ازهرچه مى بينم رخ دلدار اولى تر — نظر چون ميكنم بارى بدان رخساراولى تر
تماشاى رخ خوابان خوشست آرى ولى مارا — تماشاى رخ دلدار ازآن بسياراولى تر

* * *

İşte Anadolu Selçukluları devrinde bu üç büyük şahsiyet tarafından temsil olunan yüksek zümre Kalenderîliği'nin fazla yayılıp yaşama imkânına kavuşamadığı ve bu adı geçenlerle onların sınırlı çevrelerine münhasır kaldığını, daha sonraki devirlerde benzeri şahsiyetlerin görülmemesine bakarak iddia edebiliriz. Gerek çok teorik olan fikir ve doktrin yapısı yüzünden, gerekse Anadolu Selçuklu Devleti'nin 1256'dan itibaren fiilen Moğol hâkimiyetine geçmesiyle başlayan kargaşa dönemi ve bunu takip eden beyliklerin teşekkül sürecine yayılan iç mücadeleler sebebiyle Kalenderîliğin bu türünün fazla devam etmediği tahmin olunabilir. Zira artık belirtilen şartlar, günlük ortamı istikrarsız bir hale getirmekle ister istemez popüler Kalenderîliğin gelişip yayılmasına katkıda bulunmuştur. Böylece XIV. yüzyıl başlarına doğru popüler Kalenderîlik Anadolu'nun hemen her yanında, yeni teşekkül etmekte olan beyliklerin, özellikle Osmanlı Beyliği gibi, uc mıntakalarında yerleşmiş olanlarının arazilerinde görülmeye başladı. İşte Osmanlı Beyliği'nin bu kuruluş devresinde *Abdâlân-ı Rûm*, yahut *Rum Abdalları* diye bilinen zümreler, bunlardan başkası değildi.

II — OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞ DÖNEMİNDE KALENDERÎLER:

ABDÂLÂN-I RÛM YAHUT *RUM ABDALLARI*

A) "Abdâlân-ı Rûm" Tâbiri:

Bilindiği üzere bu tabiri ilk kullanan, XV. yüzyıl tarihçilerinden olup, XIII. yüzyılda Baba İlyas-ı Horasânî tarafından kurulan eski bir şeyh sülâlesine mensup Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed'-dir. Kendi adıyla anılan tarihinde belirttiğine göre, o zamanlar Anadolu (Rum)'da tanınmış dört *tâyife* vardır: 1) Gaziyân-ı Rûm, 2) Ahîyân-ı Rûm, 3) *Abdâlân-ı Rûm* ve 4) Bâcıyân-ı Rûm[89]. İşte bu zümreler içinde bizi ilgilendiren, Âşıkpaşazâde'nin üçüncü sırada saydığı *Abdâlân-ı Rûm* veya daha sonraki başka kaynaklarda da rastlandığı üzere *Rum Abdalları* zümresidir.

[89] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 205. XVI. yüzyılın ilk yarısında Şah İsmâil Hatâyî de buna benzer bir tasnifi dile getirir (bk. *Il Canzoniere di Şah İsmail Hatâyî*, nşr. Tourkhan Gandjei, Napoli 1959, s. 15).

Bu zümre hakkında ilk fikirleri beyan ederek Anadolu'nun din tarih bakımından önemini ortaya koyan, bilindiği üzere, Fuad Köprülü olmuştur. O, başta *İlk Mutasavvıflar* olmak üzere, öteki bazı kitap ve makalelerinde ve bilhassa *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* için yazdığı "*Abdal*" maddesinde, o zamana kadar kullanılmamış bazı kaynaklara dayanarak önemli bilgiler sunmuştur[90]. Daha sonra Abdülbaki Gölpınarlı aynı şekilde bu meseleye dair bazı görüşler ileri sürmüştür[91].

F. Köprülü bu zümrenin, 1240 yılında vukû bulan Babaî isyanının yoğurduğu, çoğu Kalenderîler'den, bir kısmı da Haydarîler ve Yesevîler'den ibaret bir zümre olduğu sonucuna varırken, A. Gölpınarlı, *Abdâlân-ı Rûm*'un Kalenderîler ve Bektaşîler'e benzeyen ayrı bir tarikat mensubu olması gerektiğini düşünmüştür[92]. Daha sonraki araştırmalarda, bu varsayımlardaki Kalenderî faktörü üzerinde düşünülmeden, muğlak ifadelerle terim aynen tarife çalışılmıştır. Bu sûretle, bunların Kalenderîlik'le ilişkisi hep tartışılmadan kalmıştır. Oysa, gerek Köprülü'nün, gerekse Gölpınarlı'nın varsayımları birbirinden oldukça farklı bulunmakla beraber, bu zümrenin Kalenderîlik'le ilişkisi noktasında kesişmektedir.

Gerçekten de, XV. yüzyılın sonlarında yazılmış ilk Osmanlı vekāyinâmeleriyle aynı dönemde kaleme alınmış bazı evliyâ menâkıbnâmelerinde isimleri *abdal* kelimesiyle birlikte anılan ve bunun için de *Rum Abdalları* diye nitelenen bu kişiler kimlerdi?

Aslına bakılırsa, Âşıkpaşazâde'den çok zaman önce, onun büyük amcası Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'sinde, Baba İlyas' ın müridlerini *abdal* lakabıyla yâdederek[93], önemli ölçüde bir gerçeği, yani *Rum Abdalları*'nın Babaî çevresiyle ilgisini ortaya koyuyordu. Ayrıca bu tâbirin hiç olmazsa XIV. yüzyıldan beri kullanılmakta olduğunu da dolaylı bir biçimde gösteriyordu. Bu, F. Köprülü'nün bu kitabı görmeden ileri sürdüğü varsayımın isabetini

[90] Bk. *İlk Mutasavvıflar*, muhtelif sayfalar: "*Anadolu'da İslâmiyet*", ss. 401-405; "Abdal", *THEA.*, ss. 29-38; *Kuruluş*, ss. 161-71.

[91] Msl. bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 47.

[92] Gölpınarlı, aynı yerde.

[93] Bk. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, s. 166:

Hulefâ kopdı nice *abdâl*
Görmedi bunlarun gibi meh ü sâl

de ortaya çıkarmaktadır. Nitekim ilk Osmanlı kaynaklarında yer alan Rum Abdalları'nın menkabeleri, onların Kalenderîlik'le ilgisini bize gösteren bazı veriler sağlamaktadır. Bunların başında bir defa, Geyikli Baba, Doğlu Baba, Postînpûş Baba, Abdal Musa, Abdal Murad ve Abdal Mehmed örneklerinde olduğu gibi, *Baba* ve *Abdal* lâkapları gelir. Çünkü giriş bölümünde de gösterilmeye çalışıldığı üzere, bu lâkaplar daha XI. yüzyıldan itibaren, Baba Tâhir-i Uryan'da olduğu gibi, Kalenderîler tarafından kullanılıyordu. Bizzat Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin ise, *Pîr-i Abdal* unvanını taşıdığını unutmamak gerekir [94]. Nitekim F. Köprülü de bazı yazılarında *abdal* teriminin *kalenderî* ile eş anlamlı olduğunu, metinlere dayalı örneklerle vaktiyle göstermişti [95].

Diğer verilere gelince, bunlar daha çok Rum Abdalları'nın kılık ve kıyafetleriyle alâkalı olup aşağıda yeri geldikçe görülecektir [96].

B) Kuruluş devrinde Rum Abdalları:

Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemini teşkil etmekte olup XIV. yüzyıl başlarından Çelebi I. Mehmed zamanına (1413–1421) kadar olan devrede, isimleri ve menkabeleri kaynaklara yansıyabilmiş pek az Rum Abdalı Kalenderîyi bilebiliyoruz. Burada bunların biyografilerini tek tek ele almak yerine [97], bu devir Kalenderîliğini temsil ettikleri bize göre muhakkak olan ve *Abdâlân-ı Rûm* veya *Rum Abdalları* şemsiyesi altında toplanan bu kişilerin temel nitelik ve özelliklerini belirlemenin daha yerinde olacağını hemen kaydedelim.

Yukarda isimleri sayılan Rum Abdalları, Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve Neşrî tarihleri başta olmak üzere ilk Osmanlı vekâyînâme-

[94] Bk. yukarda s. 33.

[95] Msl. bk. "Abdal", *THEA.*, ss. 28-31.

[96] Nitekim bundan bir müddet önce, isimleri Bektaşîliğin kuruluşuna karışan Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Kızıl Deli ve Sultan Şucâu'd-Dîn gibi bazı Rum Abdalları'nın aslında birer Kalenderî şeyhinden başka bir şey olmadıkları meselesi, adı geçenlerin menâkıbnâmelerindeki verilerden hareketle, tarafımızdan tartışılmaya çalışılmıştı (bk. "Kalenderîler ve Bektaşîlik", İÜ. Edebiyat Fakültesi, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul 1981, ss. 297-308).

[97] Söz konusu Rum Abdalları'nın biyografileri, tarafımızdan yayınlanan *La Révolte de Baba Resul* (ss. 117-131) isimli eserde ele alındığından burada tekrarına gerek görülmemiştir

leri ile, *Terceme-i Şakayık, Tevarîh-i Âl-i Osman* (Kemalpaşazâde), *Künhü'l-Ahbar, Tâcü't-Tevârîh* vb. daha sonraki kaynaklarda ilk Osmanlı hükümdarlarıyla ilişki içinde gösterilen Kalenderî şeyhleri olup hepsi de XIV. yüzyıl içinde yaşamışlardır. Bunlardan yalnız Abdal Musa, XV. yüzyılda Bektaşîliğin teşekkülüyle büyük bir önem kazanmış, hakkında bir menâkıbnâme (*Velâyetnâme-i Abdal Musa*) kaleme alınmıştır. Bunlardan başka, vekāyînâmelerde bahsedilmemekle beraber, Abdal Musa'nın müridi Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve Sultan Şucâu'd-Dîn gibi, XIV. yüzyılın son çeyreği ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Kalenderî şeyhleri veya Rum Abdalları, başka bir deyişle, proto-bektaşiler de vardır.

Hiç şüphesiz Rum Abdalları hakkındaki şifahî geleneğin yazıya geçmiş biçiminden başka bir şey olmayan kaynaklardaki kayıtların bize gösterdiği gerçek, çevrelerindeki müridleriyle beraber hemen hepsinin Osmanlı Beyliği topraklarına sonradan gelip yerleşmiş bulunduklarıdır. Söz konusu kayıtlara bakılırsa, Geyikli Baba Hoy (Âzerbaycan)'dan[98], Abdal Murad ve Abdal Mehmed Buhara'dan[99], Abdal Musa yine Hoy'dan[100], Postinpûş Baba ise, Diyar-ı Acem'den[101] gelmişdi. Ancak öyle görünüyor ki bu memleket adları onların bizzat buralardan gelmiş olmaktan ziyade, mensup bulundukları Kalenderî zümrelerinin vaktiyle ilk çıkış noktalarını yansıtıyordu. Nitekim biz Rum Abdalları'nın zaman zaman *Horasan Erenleri* tâbiriyle de nitelendirildiklerini biliyoruz[102]. Bu tâbirdeki "Horasan" kelimesi, onların hakikaten Horasan mıntakasından geldiklerini değil, Horasan'da doğmuş bulunan, *cezbe* ve ilâhi aşk esasına dayalı Melâmeti sûfîliğinden kaynaklanan Kalenderîlik akımına mensup olduklarını göstermekteydi[103]. Hal böyle olmakla beraber, söz konusu Rum Abdalları'nın, yeni teşekkül etmekte ve Bizans'la sürekli mücadele ederek sınırlarını genişletmekte olan bu genç beyliğin topraklarına Anadolu'nun öteki mınta-

[98] Msl. bk. Mecdî, s. 31; Âlî, s. 62.

[99] Baldırzâde Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, Süleymaniye (Hacı Mahmud Ef.) Ktp., nr. 4560, v. 11b.

[100] Mecdî, s. 33; Baldırzâde, v. 12a; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, Bursa 1302, s. 213.

[101] Hoca Sâdu'd-Dîn, II, 410.

[102] Msl. bk. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 295, dipnot: 2; Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 66.

[103] Msl. bk. Köprülü, aynı yerde.

kalarından geldikleri de bir gerçektir. Çünkü Babaî isyanının kanlı bir şekilde bastırılmasıyla oraya buraya kaçıp gizlenen Kalenderîler (Vefâî, Haydarî ve Yesevî dervişleri) için bu beylik arazisi kadar elverişli bir ortam az bulunurdu.

Nitekim biz bu sebeple, Orhan ve Murad Gazi'lerle yakın irtibat içinde görünen, adlarını zikrettiğimiz bütün Rum Abdalları veya Kalenderî şeyhlerinin istisnâsız savaşçı kişiler olduğunu görüyoruz. Böylece bunların ikinci bir özellikleri ortaya çıkıyor. Onlar belki de bu genç beyliğin topraklarında mevcudiyetlerini koruyabilmeyi bir bakıma bu özelliklerine de borçlu idiler. Başka bir deyişle, Orhan ve Murad Gaziler onlara sağladıkları imkânlar karşılığında kendilerinden fetihlere yardımcı olmalarını bekliyorlardı; zira bu kişiler onlar için, ailesi, belli bir yeri yurdu olmayan bekâr gençlerden oluşan hazır kuvvetlerdi. Meselâ Geyikli Baba Bursa fethine katıldıktan başka, Kızıl Kilise denilen mevkii bizzat kendi müridleriyle fethetmiş[104]; Abdal Musa bizzat Bursa'nın fethine katılmış[105]; Abdal Murad fetihlerde gösterdiği kahramanlıklarla menkabelere konu olmuş[106]; Doğlu Baba ise, muharebelerde gazilere soğuk ayran dağıtarak hararetlerini teskin etmiştir[107]. Kumral Abdal da aynı şekilde muntazam olarak gazâlara katılan bir dervıştir[108]. İşte bu hizmetlerine bir mükâfât olarak Osmanlı beğ-

[104] Msl. bk. İbn Kemal, *Tefârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Ş. Turan, Ankara 1983, II, 92; Mecdî, ss. 31-32; Nişancı, s. 104; Âlî, V, 62; Beliğ, s. 221.

[105] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 205; Mecdî, aynı yerde; Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 406; Âli, V, 64; el-Cenâbî, *el-Aylemü'z-Zâhir*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033, v. 558a; Belîğ, s. 213; Baldırzâde, v. 12a.

[106] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 200; Mecdî, s. 34; Âlî, ss. 64-65; Baldırzâde, aynı yerde; Belîğ, s. 212; Evliyâ Çelebi, Abdal Murad'ın aynı zamanda çok yaman bir cengâver olduğunu vurgulamak üzere, Bursa'daki türbesinde üç zirâ' uzunluğundaki kılıcını gördüğünü yazar (bk. *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul 1314, II, 46). Hammer, bu kılıcın aslında Geyikli Baba'ya ait olup, eski Avrupalı seyyahların bunun Roland'ın kılıcı olduğunu sandıklarını belirtir (bk. *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1835, I, 155). F.W. Hasluck ise, kılıcın önce Bursa kalesi kapılarından birinde asılı iken, sonradan Türkler tarafından Abdal Murad'a isnad edildiğini yazar (bk. *Christianity and Islam under The Sultans*, Oxford 1929, I, 230, 306).

[107] Msl. bk. Âlî, V, 64-65; Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 407; Belîğ, s. 235.

[108] Msl. bk. İbn Kemal, I, s. 89 vd.; İdris-i Bidlisi, *Heşt Bihişt*, İÜ. Kütüphanesi, Farsça Yazmalar nr. 225, I, 31a vd.; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, İstanbul 1289, III, 267.

leri de onlara, bizzat fethettikleri toprakların bir kısmını, maiyyetlerindeki dervişlerle birlikte yerleşmelerine yardımcı olmak üzere bağışlıyorlardı. Kaynaklar bu konuda oldukça ilginç kayıtlar ihtiva ederler[109].

Rum Abdalları'na ait kayıtların ortaya koyduğu diğer bir gerçek de, bunların bugünkü anladığımız anlamda klâsik Sünnîlik'ten farklı bir İslâm anlayışına (heterodoks popüler bir İslam) sahip olduklarıdır. Nitekim hemen hemen bütün kaynaklarda yer almış bulunan ve ayrıca Osmanlı topraklarındaki Kalenderî Rum Abdalları zümreleri içinde önemli ölçüde Vefâî Tarikatı mensuplarının da bulunduğunu gösteren şu "*Baba İlyas müridiyim Seyyid Ebu'l-Vefâ tarîkından*" sözüyle açıkça Babaî hareketine mensubiyetini belirten Geyikli Baba'da[110], bunun tipik bir örneğini buluyoruz. Ayrıca Hilmi Ziya (Ülken) tarafından, vaktiyle ilk defa metni yayınlanan bir arşiv belgesi de, Geyikli Baba'dan bahseden öteki kaynaklarda bulunmayan dikkate değer ipuçları verdikten başka, onun tipik bir Kalenderî şeyhi olarak Sünnîlik dışı bir hayat tarzını benimsediğini bize ispat etmektedir. Bu belgeye göre Geyikli Baba şarap içmektedir. Bu sebeple Orhan Gazi, kendisine "*iki yük arakı ve iki yük şarap*" yollamıştır; zira "*Baba mey-hordur*"[111].

[109] Bu konuda Ö.L. Barkan'ın "Kolonizatör Türk Dervişleri" (*VD*, II (1942), ss. 279-304) isimli klâsikleşmiş makalesi hâlâ değerini korumaktadır.

[110] Msl. bk. Neşrî, I, 47; Lâmiî, s. 690 ve diğerleri. Ayrıca bk. Markus Köbach, "Vom Asketen zum Glaubenskämpffer: Geyiklü Baba", *OA*, III (1982), ss. 45-51.

[111] Hilmi Ziya, "Anadolu'da dînî rûhiyat müşahedeleri: Geyikli Baba", *Mihrab Mecmuası*, sayı: 13-14, sene: 1340, s. 447. Yazar, metnini neşrettiği bu belgenin kendisine Ahmed Refik (Altınay) tarafından, Dîvan-ı Hümâyun kuyûdatı arasında rastladığı bir belgeden istinsah edilerek verildiğini bildirmekle beraber, ne yazıkki referansını tam kaydetmiyor. Önemine binâen bu metni burada aynen aktarmanın faydalı olacağını sanıyoruz:

> "Kutbu'l-Ârifîn Şeyh Geyiklü Baba Hoy'dan gelmişdir. Bir ulu geyüge binüb gelmişdir. Geyikler kendüye musahhar imiş. Gelüb İnegöl'de mekân dutmış. Merhum Sultan Orhan Pâdişah Hazretleri'nin ..... fethinde merhum Orhan Pâdişah ol kal'ayı fethiderken Kutbu'l-Ârifîn Şeyh Geyiklü Baba dahî olcânibde üçyüz altmış kapulı bir kilisa varmış Kızıl Kilisa dimekle meşhur imiş ol kilisai kendüleri fethitmişler. Ceng iderken bir kestane ağacı var imiş ol kestaneye vardıkda ol kestane yarılub Baba'yı saklar imiş. Kâfirler arar bulamazlar imiş. Sabah gine çıkub kâfirlerle ceng iderdi. Erenler bu nev'ile iletmişlerdir. O za-

İsimleri Osmanlı kaynaklarına geçmiş Rum Abdalları arasında, hakkında en geniş bilgiye sahip bulunduğumuz Geyikli Baba'nın, o devirde ileri gelen bir Kalenderî (Vefâî) şeyhi olduğu ve etrafında hayli kalabalık bir müridler topluluğu bulunduğu anlaşılıyor. "*Geyiklü Cemaati*" veya "*Geyiklü Baba Dervişleri*", "*Geyiklü Baba Sultan Cemaati*" adı altında kaynak ve belgelerde zikredilen bu Kalenderî zümresinin, Rum Abdalları arasında, XIV. yüzyılda mâhiyeti belirlenmiş, XV.-XVI. yüzyıllarda da aynı adı koruyan en eski Kalenderî zümresi olduğunu hemen belirtelim. XV. yüzyılda yazılmış tanınmış Bektaşî menâkıbnâmelerinden *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*, öteki Kalenderî zümreleri gibi durmadan seyahat eden bu cemaatin Germiyan bölgesinde de mevcudiyetini haber vermektedir[112]. XVI. yüzyıl arşiv belgelerine dayanan Ömer Lûtfi Barkan ve Cevdet Türkay'dan ilki, Konya havâlisindeki bazı aşîretler arasında "*Geyiklü Baba Dervişleri*"nin bulunduğunu[113]; diğeri ise, Erzurum, Sivas, Malatya, Adana, Biga, Bursa ve İnegöl gibi birbirinden uzak mıntakalarda "*Geyiklü Baba Sultan Cemaati*"ne rastlandığını haber vermektedir[114]. Özellikle son mıntakaların, Geyikli Baba'nın bizzat yaşadığı ve tekkesinin merkezlik ettiği yöreler olduğunu gözden uzak tutmamak gereklidir.

Diğer Rum Abdalları'nın etrafında teşekkül eden cemaatlere dair bu kabilden mâlumat olmadığı için, onlar hakkında bir şey söylemek maalesef şimdilik mümkün görünmüyor. Bu sebeple Geyiklü Baba ve cemaatinden haber veren bu bilgiler daha da bir kıymet kazanmaktadır.

İlk Osmanlı vekâyînâmeleri, isimleri bahis konusu edilen bu Rum Abdalları'nın kılık ve kıyafetleri hakkında ne yazıkki bir şey

---

manda Hazret-i Orhan Pâdişah'a şöyle haber virmişler ki Hoy'dan bir er gelüb ulu geyige binüb Kızıl Kilisa'yı aldı. Ve bu cevab virmişler. Virdiklerinde merhum Orhan Pâdişah "*Baba mey-hordur*" deyü iki yük arakı ve iki yük şarap gönderüb Baba dahî yanındaki Baba Sultan ile..." (belgenin bundan sonrası noksandır).

[112] Bk. *Velâyetnâme-i Hacım Sultan* (*Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan*), nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914, s. 69;

"Pes Sultan Hacım dahî yevmen fe-yevmen gidüb bir gün Germiyan iline geldi. *Geyiklü Cemâati* dirler idi bir cemâat anda geldi...".

[113] Barkan, "*Kolonizatör Türk Dervişleri*", s. 290.

[114] C. Türkay, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymaklar, Aşiretler ve Cemaatler*, İstanbul 1979, ss. 373-74.

söylemiyorlar. Ancak bunların tıpkı, Avrupalı seyyahların XV.-XVII. yüzyıllarda gravürlerle belgelendirmiş bulundukları haleflleri gibi yarı çıplak vücutlarına hayvan postu örttüklerine dair bazı karineler vardır. Meselâ kaynaklarda "geyiklerle gezdiği için Geyikli Baba diye anılan zâtın[115], gerçekte sırtını bir geyik postu ile örttüğü için bu lâkapla şöhret bulmuş olması bizce kuvvetle muhtemeldir. I. Murad (1362-1389) tarafından kendisine Yenişehir'de bir zâviye yaptırılan Postînpûş Baba lâkaplı Rum Abdalı'nın da aynı şekilde bir hayvan postu örtündüğü için *Postînpûş* (post örtünen) diye anıldığına muhakkak nazarıyla bakılabilir. Dolayısıyla, XIV. yüzyılda Osmanlı Beyliği arazisinde yaşayan bütün bu şahısların, eski meşrepdaşları gibi, yarı çıplak vücutlarını bir takım hayvanların postlarıyla örterek Kalenderîler'in tipik özelliklerinden birini sergilediklerini söyleyebiliriz.

Kuruluş devri Rum Abdalları zümresi içinde üzerinde önemle durulması gereken bir başka Kalenderî şeyhi de, hiç şüphe yok ki sonradan Bektaşîlik'te kazandığı önem sebebiyle Abdal Musa'dır. O, Âşıkpaşazâde'nin çok açık ve seçik bir ifadeyle bildirdiği üzere, temeli vaktiyle Hacı Bektaş-ı Velî tarafından atılan Sulucakaraöyük (bugünkü Hacıbektaş kasabası) zâviyesinden yetişmiştir[116]. Bu sebeple o, bu zâviyede ve yöresinde kendi zamanına kadar gelişip kök salan Hacı Bektaş kültünü Osmanlı Beyliği arazisine taşıyarak büyük bir tarihî rol oynamıştır.

Abdal Musa'nın hayatı, bilindiği üzere Fuad Köprülü tarafından geniş bir şekilde incelenmiştir[117]. Bugün için bu mükemmel monografiye eklenecek fazla bir şey yoktur. Abdal Musa Geyikli Baba'nın çağdaşı idi. Sonraki önemi nazara alınacak olursa, o, Geyikli Baba da dahil bütün Rum Abdalları içinde belki en mühim simadır. Yeniçeriliğin kuruluşuna adının karışması bir yana[118], yukarda da işaret olunduğu gibi, yalnızca, Hacı Bektaş kültünü yayarak ve işleyerek ilerde Bektaşîliğin teşekkülüne zemin hazırlaması bile onu bu müstesnâ mevkie getirmeye tek başına yeterlidir.

[115] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 46 ve diğerleri.
[116] *A.g.e.*, s. 205.
[117] Bk. "Abdal Musa", *THEA.*, 1. fas., ss. 60-64. Bu tamamlanmamış makale, Dr. Orhan Köprülü tarafından tamamlanarak şurada yayınlanmıştır: "Abdal Musa", *TK.* sayı: 124, Şubat 1973, ss. 198-207.
[118] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 205.

Bütün mükemmelliğine rağmen F. Köprülü'nün incelemesinde Abdal Musa'nın Kalenderî şeyhi olduğu noktası yeterince vurgulanmamıştır. Oysa *Velâyetnâme-i Abdal Musa* ile, Abdal Musa'nın halifesi Kaygusuz Abdal'ı anlatan *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*'da bulunan bazı ipuçları, Abdal Musa'nın hiç tereddütsüz bir Kalenderî şeyhi, daha açıkçası, Hacı Bektaş'ın zâviyesinde yetişmiş olması sebebiyle, tıpkı onun gibi bir Haydarî şeyhi olduğunu göstermektedir. Bu kaynaklar onu bize "saçı, sakalı, kaşı, kirpiği kazınmış bir *ışık*" olarak takdim ettikten başka[119], çevresindeki siyasî ve idarî otoritelerle de genellikle iyi ilişkiler içinde bulunduğunu göstermektedirler. Meselâ Teke beği ile arasının iyi olmamasına rağmen, Aydınoğlu Gazi Umur Beğ ile sıkı dostluk münasebeti vardır[120].

Abdal Musa'nın Elmalı-Tekkeköy'deki zâviyesinin, XIV. yüzyıl Anadolu'sunda en nüfuzlu Kalenderî zâviyelerinden olduğunu söyleyebiliriz[121]. İlerde daha geniş olarak ele alınacak olan bu zâviyenin bir önemi de, içinde, Bektaşîliğin teşekkülünde, doktrin ve edebiyatının meydana gelişinde önemli rolü ve katkısı bulunan Kaygusuz Abdal'ın yetişmiş olmasıdır.

III — XV. YÜZYILDA KALENDERÎLER :

Selçuklu devrinde *Kalenderî, Cavlakî* ve *Haydarî*[122], Beylikler döneminde bunlara ilâveten *Abdâlân-ı Rum* yahut *Rum Abdalları* terimleriyle isimlendirilen Kalenderî zümrelerinin, XV. yüzyıldan itibaren de *Işık* ve *Torlak* gibi iki yeni terimle daha nitelendirildikleri görülür. Daha önceki devirlere nisbetle bu devirde yaşayan Kalenderîler'i tanımakta daha şanslı sayılırız. Çünkü bu devir için kaynaklarımız daha zengindir. Bu devirde Kalenderîliğin temsil eden belli başlı şahsiyetleri, biyografi planında birer birer ele almak belki daha iyi olacaktır.

1. *Kaygusuz Abdal:*

Bu ünlü Kalenderî şeyhi, başta F. Köprülü olmak üzere, bir takım ilim adamlarının ve bilhassa edebiyat tarihçilerinin araştırma-

[119] Bk. *Menâkıb-ı BK.*, s. 6. Buradaki *Işık* terimi hakkında ilerde bilgi verilecektir.
[120] *Velâyetnâme-i AM.*, ss. 28-29.
[121] Abdal Musa'nın bu zâviyesi hakkında F. Köprülü'nün yukarda adı geçen makalesinde bilgi verilmiştir (bk. ss. 203-204). Bu zâviye XVI. yüzyıldan itibaren Bektaşîliğin en başta gelen zâviyelerinden biri olacaktır.
[122] Bk. Giriş kısmı, ss. 30–40

larına konu teşkil etmiş, hakkında müstakil monografiler veya başka eserler içinde yazılar kaleme alınmıştır. Bu hususta en son ve en geniş monografi, Abdurrahman Güzel tarafından yayınlanmış olup, Kaygusuz Abdal'ın hayatı ve şahsiyeti ana kaynaklara dayanılarak incelenmiştir[123]. Ancak bu çalışmada da Kaygusuz Abdal'ın belki en önemli özelliği olan Kalenderîlik cephesi tamamiyle ihmal edilmiş gözükmektedir[124].

XIV. yüzyılın son yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamış bulunan Kaygusuz Abdal, A. Güzel'e göre muhtemelen Alâiye (Alanya) beği Hüsâmü'd-Dîn Mahmud'un oğludur[125]. Daha genç yaşlarda iken Kaygusuz Abdal'a mürid olmuştur. Uzun müddet onun yanında yetiştikten sonra, halifelik makamına yükselmiş ve Kalenderîliğin şiarından olan uzun seyahatlere çıkmıştır[126].

Menâkıbnâmesindeki tasvirlerden anlaşıldığına göre, belden yukarısı çıplak, saçı, sakalı, kaşı, kirpiği "kırkık" (kazınmış) bir "*uryan derviş*" (Şeyhi Abdal Musa gibi bir Haydarî) olan Kaygusuz Abdal[127], önce 1397-98 dolaylarında Mısır'a, muhtemelen

[123] Bk. Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Ğaybî)*, Ankara 1981; Türkiye ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde Kaygusuz Abdal adına kayıtlı yazma eserlere dayanarak Kaygusuz Abdal'ı bütün yönleriyle ele alan bu kitap, gerçekten emek mahsûlü bir çalışmanın sonucudur. Ancak yazar, Kaygusuz Abdal'ı ait bulunduğu Rum Abdalları zümresinden soyutlayarak ele aldığı için, kendisini Ehl-i Sünnet inançlarına mensup bir mutasavvıf olarak telakki etmiş ve kanaatimizce yanılmıştır. Bu sebeple bize göre bu monografi ne yazıkki tam hedefine ulaşamamıştır. Zira, Kaygusuz Abdalı bir Rum Abdalı, yani Kalenderî şeyhi olarak dikkate almadan değerlendirmek, görüldüğü gibi tarihî vâkıaya ters düşmektedir. Kaldı ki, gerek manâkıbnâmesinde, gerekse eserlerinde bizim kanaatimizi destekleyecek malzeme fazlasıyla mevcuttur. (Kaygusuz Abdal hakkında bibliyografik mâlumat bu zikredilen eserde yeterince verilmiş olduğundan burada bu konuya girilmeğe gerek görülmemiştir.).

[124] Kaygusuz Abdal'ın hayatı için bk. Güzel, ss. 29-88.

[125] Güzel, ss. 73-74.

[126] Bu seyahatlerin tafsilatı için *Menâkıb-ı BK.*'un metnine bakılmalıdır.

[127] Bk. *a.g.e.*, s. 49. Kaygusuz Abdal, saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıttığını kendisi de bizzat bir manzûmesinde şöyle dile getiriyor (bk. A. Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, s. 175:)

Sakalımı başımı
Bıyığımla kaşımı
Hak onara işimi
Bu sakalı kırkarım

Dimyat'taki Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî zâviyesine gitmiş, buradan Kahire'ye geçerek bizzat Mısır sultanı ile de görüşmüştür[128]. 1404-1405 tarihlerinde orada Mukattam Dağı'nda Kasru'l-Ayn zâviyesini inşâ ettikten sonra, Hicaz'a gittiğini, sonra sırayla Dımaşk, Hama, Humus, Halep, Bağdad, Kûfe, Necef, Kerbelâ ve Musul mıntakalarını dolaşıp tekrar Elmalı'daki zâviyeye geldiğini yine menâkıbnâmesinden öğreniyoruz.[129] Onun, zikredilen bütün bu yerlerde Kalenderî zâviyelerini dolaştığına şüphe yoktur. O buralarda yapılan âyinlere katılıyor ve öteki bütün Kalenderîler gibi bu âyinler esnasında vecde gelebilmek için *esrar* kullanıyordu. Bunu bizzat kendi manzûmelerinden tesbit ediyoruz.[130]

Kaygusuz Abdal'ın Elmalı'da fazla kalmadığı, bir müddet sonra yeniden Mısır'a dönerek Mukattam Dağı'ndaki zâviyesinde yaşadığı ve 1424 tarihinden sonra burada öldüğü çok muhtemel görünüyor[131]. Bununla beraber, onun Elmalı-Tekkeköy'deki Abdal Musa zâviyesinde vefat ettiğine ve türbesinin de burada bulunduğuna dair rivayetler de mevcuttur[132].

Bugün bazı kütüphanelerde Kaygusuz Abdal adına kayıtlı manzum-mensur bir takım risâleler bulunmaktadır. Bunlarda ileri sürülen tasavvufî fikir ve telâkkiler, XIV.-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Rum Abdalları adıyla yaşayan Kalenderîler'in inanç ve doktrinlerini tanımak bakımından bizim için bir hayli önem taşımakta olup bundan aşağıda ilgili bölümde bahsedilecektir[133].

[128] *Menâkıb-ı BK.*, ss. 18-26; krş. Güzel, ss. 78-79.

[129] *A.g.eserler*, aynı yerlerde.

[130] Msl. bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 121:

Beng ile seyritmeğe ah bize bir bağ olsa
Issı sovuk olmasa havâsı hub sağ olsa

aynı yazar, *Nefesler*, s. 214:

Esrârı gördüm bugün binmiş gider bir ata
Şöyle kim derviş olmuş hergiz söylemez hatâ

[131] Güzel, ss. 84-86; ayrıca bk. Frederick de Jong, "The takiya of Abd Allah al-Maghawiri (Qayghusuz Sultan) in Cairo", *Turcica*, XIII (1981), p. 242 vd.

[132] Güzel, ss. 86-87.

[133] A. Güzel bunlardan mensur olanların metinlerini ayrı bir kitapta yayınlamış bulunmaktadır (bk. *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, Ankara 1983). Manzum eserlerinden *Dilgüşâ*'yı (Ankara 1987) ve *Saraynâme*'yi (Ankara 1989) de birer kitap halinde neşretmiştir. Daha önce, yukarda zikredilen monografisinin sonunda da bütün eserlerini tanıtmış ve birer özetlerini vermiştir.

2. *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve Seyyid Rüstem*:

XIV. yüzyılın ilk yarısı ile XV. yüzyıl içinde yaşadığı anlaşılan bir başka önemli Kalenderî şeyhi de, yine bir derviş-gazi olup, menkabelerin Horasan geleneğine bağlı gösterdiği Seyyid Ali Sultan veya meşhur lâkabıyla, Kızıl Deli'dir. XV. yüzyılda adına düzenlenen *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan* isimli menkabe mecmuasında, kendisi gibi "*yarı çıplak bir Torlak*" olan savaşçı bir arkadaşının, Seyyid Rüstem Gazi'nin menkabeleri de hayli geniş yer tutar[134]. Bunlardan anlaşıldığına göre her ikisi de maiyyetlerindeki *abdallar* ile Yıldırım Bayezid zamanındaki (1389–1402) Rumeli fetihlerine katılmışlar, Dimetoka ve havâlisinin zaptedilmesinde bizzat rol oynamışlar ve nihayet burada kendi kılıçlarıyla ele geçirdikleri bir arazide zâviyelerini kurarak yerleşmişlerdir[135].

İsimlerinin de gösterdiği üzere, geleneklerin Peygamber sülâlesine bağladığı bu Kalenderî şeyhlerinin tarihî şahsiyetleri üzerinde duran Irène Beldiceanu-Steinherr, kendilerinin gerçekten bu fetihlere katıldıklarını teyid etmektedir[136]. O. Lûtfi Barkan da, Kızıl Deli adına kayıtlı zâviye vakfına ait belgeyi vaktiyle yayınlamıştı[137].

Seyyid Ali Sultan ile Seyyid Rüstem Gazi'nin Peygamber soyuna bağlanmaları, menâkıbnâmede oldukça dikkat çekici bir tarzda vurgulanmaktadır. Rivâyete göre Hz. Muhammed bizzat Yıldırım Bayezid'in rüyasına girerek onların kendi soyundan olduğunu, yanlarındaki "Kırk Er" ile yardımına geleceklerini, bu yüzden kendilerine çok itibar göstermesini istemiştir. Bu rüyadan kısa bir süre sonra iki şeyh, maiyyetlerinde Kırk Abdal'la sultanın yanına

[134] Msl. bk. *Velâyetnâme-i SAS.*, ss. 37-38, 42 vb.

[135] *A.g.e.*, ss. 2-20. Bu sayfalar arasında Seyyid Ali Sultan'la Seyyid Rüstem Gazi'nin fetih menkabeleri bütün teferruatıyla anlatılmış olup, bunlar o zamanki fetih psikolojisini anlamakta bizim için birinci sınıf malzeme niteliğini taşırlar. Gelibolu başta olmak üzere, Bolayır, Edirne, Dimetoka, Şumnu, Rusçuk, Silistre vb. Balkan şehir ve kasabaları etrafında geçen bu menkabelerin, aslında bu iki Rum Abdalı'nın yaptığı gerçek fetihlerin menkabevî hikâyelerini yansıttığını, sırf hayale dayanan rivâyetler olmadığını düşünmek daha doğru görünüyor. (bk. Irène Beldiceanu, "La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrâce par les Turcs", *Proceedings of the XXVII th Interna- tional Congress of Orientalists*, (Ann Arbor 1967), Wiesbaden 1971, ss. 275-76).

[136] Bk. *a.g.m.*, aynı yerde.

[137] Barkan, *a.g.m.*, ss. 339-40.

gelip hizmet arzında bulunmuşlar, o da büyük bir saygı ile kendilerini kabul etmiş ve Rumeli gazâlarına yollamıştır[138].

Seyyid Ali Sultan'ın etkilerinin, Dimetoka'daki zâviyesi aracılığıyla uzun müddet canlılığını koruyarak bu zâviyenin XVI. yüzyılda Bektaşîliğin ana tekkelerinden biri durumuna yükseldiğini biliyoruz[139].

3. *Sultan Şucâu'd-Dîn (Sultan Varlığı)* :

Bu dönemin bir hayli etkili olmuş bir başka Kalenderî şeyhi de, Sultan Şucâu'd-Dîn veya Menâkıbnâmesinde zikredildiği gibi, Sultan Varlığı'dır. XIII. yüzyıldan beri Anadolu Kalenderîliği' nin merkezi olan Seyyid Gazi Zâviyesi'ne çok yakın bir yerde zâviye açarak yerleşmiş ve burada teşekkül eden köye adını vermiştir. Söz konusu zâviye, hâlen adı değişerek Arslanbeyli olmuş bu köyde bulunmaktadır. Şeyhin hayatını anlatan, 1450'lerde kaleme alınmış bir de *Velâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn* adında menâkıbnâmesi bulunmaktadır.

Orhan Köprülü'ye göre Sultan Şucâu'd-Dîn, Çelebi Mehmed ve II. Murad devirlerini idrak etmiştir[140]. Gerçekten de menâkıbnâmedeki kayıtlar ve özellikle II. Murad'dan hâlen yaşayan biri olarak söz edilmesi, ayrıca şeyhin Timurtaşoğlu Ali Beğ'le ilişkilerinden bahsolunması, XV. yüzyılda yaşadığını kesinlikle ortaya koyuyor[141]. Buna rağmen mahallî şifahî menkabelerden bazıları onu çok daha eskilere götürerek Şucâu'd-Dîn lâkabından hareketle, 1240'taki Babaî isyanının başı Şucâu'd-Dîn Ebu'l-Bakā Baba İlyas-ı Horasanî ile özdeşleştirirken, bir kısmı da Orhan Gazi ile çağdaş gösterirler. Bu sonunculara göre Şucâ Baba, Karamanoğlu'nun kendisine kin beslemesi yüzünden kalkıp bugünkü yerine gelmiş ve burada yaşamağa başlamıştır. Bu arada Timurtaş Paşa

[138] Msl. bk. *Velâyetnâme-i SAS.*, ss. 3-4:
"Horasan cânibinden ve benim nesl-i pâkimden Seyyid Ali maiyyetinde sana kırk er gelecek. Anın cümlesi kuvvet ve kudret sahibi veliyyullahdır. Rumeli'nin fethi anların yed-i himmetindedir. Anlardan teğâfül itmiyesin..".

[139] Suraiya Faroqhi, "Seyyid Gazi Rivisited: The foundation as seen through sixteenth and seventeenth-century documents", *Turcica*, XIII (1981), ss. 90-122.

[140] Bk. "Vilâyetnâme-i Sultan Şucâuddin", *TM*, XVII (1972), ss. 14-16.

[141] Msl. bk. *Velâyetnâme-i SŞ.*, v. 9a-b.

kendisine mürid olmuş, hattâ bizzat Orhan Gazi dahi şeyhi ziyarete gelerek bugün ayakta duran zâviyesini yaptırmıştır[142].

Birbiriyle çelişen bu şifahî rivâyetlere kıyasla hiç şüphesiz menâkıbta sunulan mâlûmat gerçeğe daha uygun olup, şeyhin ne XIII. yüzyılda yaşadığı, ne de Orhan Gazi'nin çağdaşı bulunduğu düşünülemez.

Menâkıbnâme şeyhi bize, maiyyetindeki ikiyüz *abdal* ile bütün yaz seyahat eden, kışları ise zâviyesinde geçiren bir Kalenderî olarak takdim etmektedir[143]. Aynı eser Kaygusuz Abdal'ı da Sultan Şucâu'd-Dîn'le münasebette göstermektedir ki[144], bu hem zaman hem de zemin itibariyle çok mümkündür.

Sultan Şucâu'd-Dîn'den, aşağıda bahsi geçecek olan Fatih devrinin ünlü Kalenderî şeyhi Otman Baba'nın menâkıbnâmesi de söz etmektedir. Bu eserin ifadeleri, onun çok ünlü, hatırı yüksek bir Kalenderî şeyhi olduğunu ispat ediyor. Otman Baba ve dervişleri, bir adı da Şefküllü Beğ olan Sultan Şucâu'd-Dîn'in türbesini her yıl muntazaman ziyaret etmekte ve ona büyük saygı duymaktadırlar[145]. Nitekim biz, XV. yüzyılda onun müridlerinin bütün Anadolu'da ve Rumeli'de "*Uryan Sucâîler*" adıyla ünlü olduklarını Şeyh Muhyi'd-Dîn Çelebi'den öğreniyoruz[146]. Gerçekten Sultan Şucâu'd-Dîn'in menâkıbnâmesi de, o devirde Bursa, Kütahya, Manisa ve dolaylarındaki zâviyelerde yaşamakta olup, Abdal Hâki, Abdal Mecnun, Abdal Yakub ve Abdal Mehmed gibi isim yapmış Kalenderî şeyhlerinin de onunla saygılı bir ilişki içinde olduklarını göstermekte[147], hattâ Hindistan ve İran'dan sık sık ziyaret için Kalenderî zümrelerinin gidip geldiğinden söz etmektedir[148].

Menâkıbnâme dikkatle incelenirse, Sultan Şucâu'd-Dîn'in yalnız Kalenderî zümreleri içinde değil, yüksek rütbeli Osmanlı gazileri arasında da hatırı sayılır bir mevki sahibi olduğu anlaşılır. Me-

[142] Şükrü, *Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1334, ss. 8-9, 10-12.
[143] *Velâyetnâme-i SŞ.*, vv. 2a, 5a; krş. O. Köprülü, *a.g.m.*, ss. 19-20.
[144] *A.g.e.*, v. 13b.
[145] Küçük Abdal, *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 113b, 116a-b.
[146] Bk. *Dîvan-ı Şeyh Muhyi'd-Dîn Çelebi*, İÜ. Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 9495, v. 28b.
[147] *Velâyetnâme-i SŞ.*, muhtelif sayfalar.
[148] *A.g.e.*, vv. 7a-8a, 19a.

selâ Timurtaş Paşa ve oğlu Ali Beğ gibi, bu gazilerden pek çok müridinin bulunduğu, zaman zaman onlarla bizzat Rumeli gazâlarına katıldığını müşahede ediyoruz [149]. Bu durum, onun aynı zamanda bir derviş-gazi olduğunu göstermektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Sultan Şucâu'd-Dîn'in XV. yüzyılda Osmanlı toprakları içinde yaşayan Kalenderî şeyhleri içinde olduğu kadar, daha sonraki devirlerde de nüfuzlu bir şahsiyet olduğu söylenebilir. Nitekim o bugün de Anadolu Alevîleri arasında büyük bir hürmet ve tâzimle takdis edilen bir velî hüviyetini korumaktadır [150].

4. *Otman Baba (Hüsam Şah)* :

XV. yüzyılda yaşamış Kalenderî şeyhleri arasında hakkında en sağlam ve teferruatlı bilgiye sahip bulunduğumuz hemen tek şahsiyet, Otman Baba veya asıl adıyla Hüsam Şah'tır diyebiliriz. Kendisiyle bütün hayatı boyunca beraber dolaşan halifesi Küçük Abdal'ın kaleme aldığı menâkıbnâmesi, yarı belgesel denebilecek kadar sağlam bir eser olarak Otman Baba'yı iyi tanıma imkânım bize sağlamaktadır.

Menâkıbnâmede belirtildiğine göre Otman Baba, 780/1378-79 tarihinde dünyaya gelmiştir [151]. Rivayete nazaran daha çok gençken, yani Timur'un Anadolu'yu istîlâsı sırasında buraya ayak basmış, Germiyan, Saruhan ve havâlisinde uzun müddet dolaşmış ve hattâ II. Mehmed'in şehzâdeliğindeki Manisa valiliği sırasında burada bulunmuştur [152]. *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*'da da Germiyan'da bir Osman Baba'dan söz ediliyor ki, bunun büyük bir ihtimalle bizim Otman Baba olduğu düşünülebilir. Burada anlatıldığına göre, Osman Baba, Hacı Bektaş-ı Velînin halifelerinden Hacım Sultan'ın nefes evlâdı olup, büyüdüğünde onun tarafından

[149] *A.g.e.*, v. 9a-b.

[150] Bugün, zâviyesinin bulunduğu Aslanbeyli (eski Şucâ Baba) köyünde, Timurtaş Paşa'nın türbesiyle yanyana inşâ edilmiş kesme taştan türbede yatan Sultan Şucâu'd-Dîn veya Şucâ' Baba, her yıl belli günlerde, özellikle Hıdrellez gününde yoğun ziyaretlere sahne olmaktadır. Türbe kapısı üzerindeki tâmir kitabesine bakılırsa, bugünkü halini Yavuz Sultan Selim zamanında almış olduğu söylenebilir.

[151] *Velâyetnâme-i OB.*, v. 123b.

[152] *A.g.e.*, v. 20b.

Germiyan ilinde zâviye açmakla görevlendirilir[153]. Kronoloji itibariyle Hacı Bektaş'ın halifesi Hacım Sultan'la çağdaş olması mümkün değildir; yahutta Hacım Sultan, Bektaşî geleneğinde Hacı Bektaş'ın halifesi gösterilmesine rağmen, gerçekte ondan sonra yaşamış ama, yine Hacı Bektaş geleneğine bağlı bir başka Kalenderî şeyhi'dir, ki doğrusunun bu olduğunu, menâkıbnâmesinin tahlili ortaya koyuyor. Bu bakımdan belki ya gerçekten Osman Baba Hacım Sultan'la ilişki içindedir, veya Bektaşî geleneği onun böyle takdim etmektedir.

Otman Baba'nın kendi menâkıbnâmesindeki pasajlar, onun derin ve engin bir mistik cezbe sahibi bulunduğunu gösteriyor. Yazayları boyunca kendine tâbi bir kaç yüz abdal ile birlikte, bilhassa Balkanlar'da dolaşmakta, muhtelif şehir, kasaba ve köyleri gezmekte, meselâ Gelibolu'dan Dobruca'ya, Edirne'den Sırbistan'a kadar yayılan geniş alan içinde Tırnova, Yanbolu, Zağra, Semendire, Vidin, Filibe, Vardar, Serez ve Selânik gibi yerlerden kurban toplamaktadır. Gittiği yerlerde, kazınmış saç, sakal, kaş ve bıyıkları, belden yukarısı hayvan postuyla örtülmeye çalışılmış çıplak vücutları, boyunlarında keşkülleri, ellerinde asâları ile onu ve müridlerini görenler, *kaçgun* veya *deli* zannederler[154]. Bu sebeple sık sık halk yahut yöneticilerle kavga ederler; şehir ve kasabalardan içeri sokulmak istenmezler.

Velâyetnâme-i Otman Baba, Otman Baba ve abdallarının yönetim çevreleriyle çok sık problemleri olduğunu göstermekle beraber, özellikle II. Mehmed Fatih'le yakın dostluk kurduğunu anlatan menkabeler de ihtiva etmektedir[155]. Bu yakınlık gerçekte de mümkün olmuş olabilir. Bununla beraber, gerek şer'î kaidelere uymama, gerekse hulûl ve tenâsüh inancına bağlı olmaları sebebiyle Otman Baba ve müridlerinin ara sıra mahkeme huzuruna çıkarılıp yargılandıkları, özellikle de medrese çevrelerinde dışlandıkları eserde sık görülen vak'alardandır[156]. Müridlerin *Kalenderî* kelimesinden ziyade *Rum Abdalı* terimi ile ifade edilmeleri[157], bu terimin ar-

[153] Tschudi, *Das Vilâjet-nâme*, metin kısmı, ss. 87-90.

[154] *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 100b, 106a, 117b, 187a vs.

[155] *A.g.e.*, vv. 19b-22b.

[156] *A.g.e.*, v. 74a-b.

[157] Msl. bk. *a.g.e.*, v. 100b:
"Ol kân-ı Velâyet bir ol aradan kalkub yola revân oldı kadem ber-kadem *Rum Abdalları kademince ve tarîki mûcibince* ol diyarda....".

tık XIV. yüzyıldan beri Kalenderî dervişlerini niteleme bakımından iyice ağırlık kazandığını gösteriyor.

Otman Baba ve abdallarının sık sık Balkanlar'daki fetih hareketlerine katıldıkları, Osmanlı gazileriyle beraber bizzat savaştıkları ve hattâ Otman Baba'nın bu yakınlık sebebiyle onlardan pek çok dostu ve müridi bulunduğu anlaşılıyor[158]. Onların bu şekilde gazâlara katılmaları, hem uc mıntakalarındaki şehir ve kasabalarda dolaşmaları, hem de bir yerde geçimlerini sağlamaları açısından âdetâ bir zaruret halini almış görünüyor.

Yazları devamlı olarak Ahmed Baba (Vize), Mü'min Derviş (Zağra), Bayezid Baba (Vardar), Mecnun Derviş (Serez) ve Nasuh Baba (Karasu Yenicesi) gibi dönemin ünlü Kalenderî zâviyelerini de dolaşan Otman Baba'nın, kış aylarını bazan Edirne'deki zâviyesinde, bazan da Varna'daki –daha sonra yerine geçecek olan Akyazılı'mn adıyla anılacak olan– zâviyesinde geçirdiği anlaşılıyor. Döneminde özellikle Balkanlar'da büyük bir şöhret sahibi olmuş bulunan bu tipik Kalenderî şeyhinin 883/1478-79 tarihinde, yüz yaşları dolaylarında vefat ettiği, tıpkı doğum tarihi gibi kesin bir şekilde menâkıbnâmesinde belirtilmektedir[159]. Mezarı Varna'daki zâviyesinde bulunmakta olup, bugün mevcut türbe binası, 1506 yılında yapılmıştır[160].

Otman Baba'nın, Osmanlı dönemi Kalenderîlik tarihi içinde büyük bir yeri vardır. Yukarda da belirtildiği üzere, XV. yüzyılda özellikle Balkanlar'da Kalenderîliğe damgasını vurmuş büyük bir şahsiyet olarak tesirleri çok sonraki dönemlerde de sürüp gitmiştir. Şeyh Muhyi'd-Dîn Çelebi, *Hızırnâme* diye de anılan *Dîvan*' ında onu gelmiş geçmiş en büyük evliyâ arasında sayar[161]. Bektaşîlik'te de ona büyük bir önem verilir. Otman Baba'nm dervişleri de XVI. yüzyıl kaynaklarında kendilerinden sık sık bahsettirirler. Nitekim, *Menâkıb-ı Sultan Bayezid Han*, II. Bayezid'e Arna-

[158] *A.g.e.*, vv. 35a, 78a.

[159] *A.g.e.*, v. 122b-123b.

[160] M. Kiel, "Sarı Saltık ve erken Bektaşîlik üzerine notlar", *TDA*, sayı: 9, Aralık 1980, s. 31.

[161] Bk. *Dîvan*, v. 27a:

Geldi Emîr Ahmed Seydî
Seydî Işık Menteş bile
Osman Baba geldi bile
Bir gine görsem yüzlerin

vutluk'ta yapılan bir sûikast teşebbüsünden Otman Baba dervişlerini sorumlu tuttuğu gibi[162], sûfî şâir Vahidî de eserinde Otman Baba dervişlerini zikreder[163].

* * *

Buraya kadar özet halinde biyografilerini vermeğe çalıştığımız XV. yüzyılda yaşamış önemli Kalenderî şeyhleri toplu bir değerlendirmeye tâbi tutulacak olursa, bunların söz konusu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan bütün Kalenderîler'in en ileri gelen simaları olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu dönem Kalenderîliği Anadolu'da Seyyid Gazi Zâviyesi'nde Sultan Şucâu' d-Dîn, Elmalı Abdal Musa Zâviyesi'nde Kaygusuz Abdal; Balkanlar'da ise, Dimetoka Zâviyesi'nde Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve Varna Zâviyesi'nde Otman Baba tarafından temsil edilmekteydi. Bu büyük şahsiyetler ve onların başında bulunduğu büyük zâviyelerin dışında elbette daha başka şeyhler ve onların zâviyeleri vardı. Nitekim meselâ XV. yüzyıl başlarında Semerkand'a Timur nezdine elçi olarak giden Clavijo, Erzurum havâlisindeki Kalenderîler'den bahsediyor[164]. Ancak bunların hiç biri, adları geçen bu dört büyük şahsiyet kadar önemli tesirler uyandırmamışlardır. Biz gerek Otman Baba'nın menâkıbnâmesinde, gerekse Şeyh Muhyi'd-Dîn Çelebi'nin *Dîvan*'ında o dönemdeki belli ölçüde ün yapmış Sâmit Abdal, Hızır Abdal, Baba Bayezid, Arap Işık, Kılıç Abdal, Abdal Ata vb. pek çok Kalenderî şeyhinin adına rastlıyoruz[165]. Ama bunların, isimlerinin dışında, haklarında hiç bir

[162] H. Joachim Kissling, *Sultan Bajezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzago,* (München 1965)'de yayınlanan, Anonim *Menâkıb-ı Sultan Bâyezîd Han*'dan alınma metin, v. 36b.

[163] Vâhidî, v. 22b.

[164] Klaviyo, *Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat,* çev. Ö.R. Doğrul, İstanbul 1975, 2. bs., s. 79. Clavjo'nun anlattığına göre, Erzurum yakınlarında Deliler Köyü denilen köyde Kalenderîler ve bunların bir zâviyesi vardı. Clavio'nun *Dervişler* dediği bu insanların saçları, kaşları, bıyık ve sakalları kazınmış olup yarı çıplak dolaşarak ilâhiler söyleyip raksediyorlardı. Civar ahali ise, bunları ermiş velîler olarak tekâkki etmekte, hastalarını iyileştirmek için yanlarına götürmekte ve kendilerine adaklar, kurbanlar sunmaktaydılar. Clavio'ya göre Timur da Anadolu seferinden dönerken bu Kalenderîler'in zâviyesinde misafir olmuştu.

[165] Bk. Şeyh Muhyi'd-Dîn, *Dîvan,* vv. 26b-28b:

Geldi Sâmit Abdal ile
Hazır Hızır Abdal bile

mâlumata sahip değiliz. Eğer bunların tesirleri sayılan bu dört büyük şahsiyet kadar kuvvetli olsaydı, bugün onlar hakkında da bilgi sahibi olacaktık.

IV – XVI.-XVII. YÜZYILLARDA KALENDERLER VE MUHTELİF KALENDERÎ ZÜMRELERİ

A) Bu devirde Kalenderî zümrelerini belirleyen isimler:

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kalenderîler'e ait mâlumatın en bol olduğu devir, bu yüzyılları içine alan devirdir. Zira Kalenderîler'den bahseden kaynaklar, vekāyinâmeler, menâkıbnâmeler, arşiv belgeleri, dîvanlar vs. gibi, tür itibariyle zenginleştiği gibi, bunların ihtiva ettiği bilgiler de zenginleşmekte, üstelik Avrupalı seyyahların kayıtları ve eserlerine koydukları gravürler bu zenginliği daha da artırmaktadır. İşte bütün kaynaklarda artık Kalenderîler birbirinden az çok farklılaşmış, değişik terimlerle nitelenen zümreler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Günümüzdeki çoğu araştırmalarda bu terimlerin ne anlama geldikleri ve niteledikleri zümrelerin mahiyetleri üzerinde düşünülmeye gerek görülmeden, hattâ bunların Kalenderî zümreleri olduğunun dahi farkına varılmadan tuhaf yanlışlıklar yapılmaktadır.

Anadolu Selçukluları devrinde rastladığımız *Kalenderî*, *Haydarî* ve *Cavlakî* terimlerinin, XIV. yüzyılda da devam ettiğini, buna ilâveten *Abdal* veya daha ziyade *Rum Abdalı* terimlerinin yaygınlaşarak ötekilerini kendi içinde topladığını görmüştük. Ayrıca, XIV. yüzyılda *Rum Abdalı* teriminin yanında, *Işık* ve *Torlak* (اشق طورلاق) gibi iki yeni terimin daha ortaya çıktığını da biliyoruz[166].

XVI. yüzyılda sûfî şâir Vâhidî'nin *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan*'ı sayesinde, bu devir Kalenderî zümreleri hakkında oldukça sağlam mâlumat edinebiliyoruz. Vâhidî Kalenderî zümrelerini, *Rum Ab-*

Çeltek Dede'm geldi bile
Bir gine görsem yüzlerin
. . . . . .
Hacı Dede'm Basrî Dede'm
Geldi Habib Hoca bile
İzzî Işık geldi bile
Bir gine görsem yüzlerin

[166] Bk. aşağıda ss. 107-110

dalları, *Kalenderîler*, *Câmîler* ve *Şemsîler* olmak üzere tam beş grupta topluyor ve bunların tasavvufî telâkkileri ve kılık kıyafetleri hakkında oldukça tafsilatlı bilgiler veriyor[167]. Yine aynı devirde bir başka sûfî şâir Fakîrî ise, *Risâle-i Târifat* adıyla bilinen küçük eserinde Kalenderîler'i *Işık*, *Abdal*, *Kalenderî*, *Haydarî* ve *Câmî* olmak üzere yine beş zümreye ayırmakta, sekizer, onar beyitlik ifadelerle bunları tasvir etmektedir[168]. Aynı devirde yaşamış bulunan, Koca Nişancı Celalzâde Mustafa ise, *Tabakātü'l-Memâlik* isimli ünlü eserinde, Kanunî Sultan Süleyman'ın 1542'de Budin seferinden dönüşü esnasında Edirne'de karşılanışını anlatırken, muhtelif tarikat erbabı arasında *Haydariyan*, *Cavlakîler*, *Tâyife-i Kalenderân*, *Gürûh-ı Nîmetullahîler* ve *Câmîler* olmak üzere, yine tam beş Kalenderî zümresini zikrediyor. Ayrıca hüviyetini teşhis edemediğimiz bir *Fırka-i Baba Yûsufîler*'i de ismen anıyor ki, muhtemelen bunun da bir Kalenderî zümresi olduğu düşünülebilir[169].

XVI. yüzyılda Avrupalı seyyahlar da özellikle İstanbul'da gördükleri derviş zümreleri arasında Kalenderîler'i bir takım isimlerle zikrederler. Meselâ Salomon Schweiger bunları *Dervişler*, *Câmîler*, *Kalenderler* ve *Torlakîler* adı altında dört grupta sıralıyor[170]. Théodore Spandouyn Cantacasin yalnızca *Câmîler*, *Kalenderler* ve *Torlakîler*'i zikrederken[171], Antonio Menavino, *Câmîler*, *Kalenderler*, *Dervişler* ve *Torlakîler* tasnifiyle S. Schweiger'le birleşiyor[172]. Nicolas de Nicolay da aynı sınıflandırmayı yapıyor[173].

[167] *Vâhidî*, vv. 21a-33a: *Abdâlân-ı Rûm*; vv. 34b-35b, 39a-b: *Kalenderîler*; vv. 47a-49b: *Haydarîler*; vv. 59b-66a: *Câmîler*; vv. 74b-76a: *Şemsîler*.

[168] Fakîrî, *Risâle-i Târifat*, İÜ. Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar nr. 3051, v. 13a: *Işık*; v. 13b: *Abdal*; v. 13b: *Kalender*; *Haydarî* ve *Câmî*.

[169] Celâlzâde, *Tabakatü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981, v. 348b:

> "Sâdât ve Ahfiyâsı, ulemâ ve küberâsı, ubbâd ve sulehâsı, ebrâr ve ahyârı, sığâr ve kibârı, âmme-i enâm ve berâyâsı, kâffe-i ahâlî ve eâlîsi ve *Bektâşîler*'i, *Fırka-i Baba Yûsufîler*'i ve *Haydariyân* ve *Cavlakîler*'i *Zümre-i Edhemîler* ve reyyâsî dervişler, müttekîler ve *Tâyife-i Kalenderiyân*, Hacı Bayrâmîler, *Gürûh-ı Nîmetullâhîler* ve *Câmîler*, tuğlar ve alemler kaldırub....".

[170] Schweiger, s. 195.

[171] Cantacasin, ss. 219-229.

[172] Menavino, ss. 54-60.

[173] De Nicolay, ss. 182-89. Biz burada, Chalcocondyle'in *Histoire des Turcs* adıyla Fransızcaya çevrilmiş eserinin II. cildinde (Paris 1650) 21-25. sayfalar arasında aynen nakledilen metni kullandık.

İşte XVI. yüzyıl Osmanlı kaynakları ile Avrupalı seyyahların verdikleri bu isimlere topluca bakıldığında, *Kalenderîler* ve *Câmîler*'in hepsinde yer aldığı derhal dikkati çeker. Osmanlı kaynaklarında zikredilen *Işık*, *Abdal* ve *Haydarî* terimlerinin yerine Avrupa kaynaklarında *Derviş* ve *Torlakî* terimlerini görürüz.

XVII. yüzyılda, Osmanlı kaynaklarının Kalenderî zümrelere dair ihtiva ettikleri mâlumattan çok daha zengin bir muhteva ile karşımıza çıkan Avrupa kaynakları, hâlâ XVI. yüzyıldaki gibi *Câmîler*, *Dervişler*, *Kalenderler* ve *Torlakîler*'den bahsetmek sûretiyle, bu zümrelerin varlıklarını sürdürdüklerini gösteriyorlar. Bunlar arasında en başta Michel Baudier ile[174], Paul Ricaut'yu saymamız gerekir[175].

Bütün bunlardan sonra, her iki yüzyılda da hem Osmanlı hem de Avrupa kaynaklarının kullandıkları terimler sıralanacak olursa, XVI.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamakta olan Kalenderîler'in *Işıklar*, *Rum Abdalları*, *Torlaklar*, *Kalenderîler*, *Haydarîler*, *Nîmetullâhîler*, *Câmîler* ve nihayet *Şemsîler* ve *Dervişler* gibi bir takım isimlerle anıldıklarını görürüz. O halde bütün bu sıralanan terimler ayrı ayrı Kalenderî zümrelerini mi ifade etmekte, veya, bunlardan bazıları genel, bazıları özel mâhiyet mi taşımaktadır? Yahut bunlardan bir kaçı yalnız bir zümrenin değişik adlarını mı temsil ediyor?

Kaynaklara bakıldığında, kullanılan ifadelerin bazan bu terimler arasında hiç bir fark gözetilmeden birbiri yerine kullanıldığı görülmekte, bazan da aralarında az da olsa belli farklar bulunan değişik zümrelerden söz edildiği müşahede olunmaktadır. Bilhassa Osmanlı kaynaklarında, bu arada vekāyinâmelerde birbiri yerine kullanıldığını söyleyebileceğimiz terimler olarak daha ziyade *Rum Abdalı* (veya sadece *Abdal*), *Işık* ve *Kalender* (veya *Kalenderî*), zaman zaman da *Torlak* (veya *Torlakî*) kelimeleri göze çarpıyor. Bununla beraber, bazan da bu son terimin belli bir zümrenin adı olduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkat çeken bir başka husus, *Kalender* veya *Kalenderî* kelimesiyle ilgilidir. Aslında bu kelime, daha önce de görüldüğü üzere, hangi ismi taşırlarsa taşısınlar, hangi zümreye mensup olurlarsa olsunlar, Kalenderîler'in bütün devirlerde ve

[174] Bk. Baudier, ss. 183-200.
[175] Ricaut, ss. 449-51, 465-68.

memleketlerde genel ismidir. Oysa gerek Osmanlı gerekse Avrupa kaynakları bu ismi bazan Kalenderîler içinde ayrı bir zümrenin adı olarak kullanıyorlar, ki bunun örneklerine aşağıda temas edilecektir. Şimdi, sözünü ettiğimiz bu terimlerin nasıl birbiri yerine kullanıldıklarını görelim.

XVI. yüzyılın tanınmış Kalenderî şâirlerinden Hayalî Beğ bize bunun tipik örneklerini bizzat kendi dîvanında veriyor. Meselâ

Ma'nîde nazm kişverinün tâcdâriyem
Sûretde gerçi başı açuk bir *Kalenderem*[176]

. . . .

Ben Hayâlî baş açuk bir *Rumeli Abdalı*'yam
Tekye-i hayretde Mecnûn ihtiyarumdur benim[177]

. . . .

Ey Hayâlî aşk bir yalın *Işık* mahbûbudur
Böyle görmüş bir kişi âyine-i idrakde[178]

. . . .

Hayâlî *Hayderî*'dür tavk-ı zülfün hakkıdur ânun
Beğüm, teslim kıl, boynunda neyler bir gedâ hakkı[179]

Aynı şekilde onunla çağdaş bir başka ünlü Kalenderî şâir Hayretî de :

Hayretî benzer kazak bir *Rumeli Abdalı*'sın
Kim düşürmezsin elinden dâyimâ bir ter teber[180]

. . . .

Na'llerle şol kadar zeyn eyledüm, cismim gören
Bir *Kalender*'dür ki eğnine fenâ giymiş sanur[181]

beyitlerinde *Kalender*, *Rum*(eli) *Abdalı*, *Işık*, *Haydarî* terimlerini birbirleri yerine kullanmışlardır.

Bu türden kullanışlara vekāyînâmelerde de sık sık rastlanır. Meselâ 1494 yılındaki Arnavutluk seferi esnasında II. Bayezid'e bir Kalenderî dervişi tarafından yapılan sûikast teşebbüsünden bahseden vekāyînâmeler, olayın fâili hakkında bazan *Haydarî*, bazan

[176] Msl. bk. *Hayalî Beğ Divanı*, nşr. A. Nihat Tarlan, İstanbul 1945, s. 281.
[177] *A.g.e.*, s. 294.
[178] *A.g.e.*, s. 351.
[179] *A.g.e.*, s. 437.
[180] Hayretî, *Divan*, nşr. M. Çavuşoğlu-A. Tanyeri, İstanbul 1981, s. 196.

Kalender veya *Kalenderî*, bazan da *Torlak* terimlerini kullanırlar[182]. Böylece bu terimlerin hepsinin Kalenderîler'i nitelediği bir kere daha ortaya çıkıyor. Nitekim F. Köprülü de, eskiden herhangi bir sebeple hüviyetlerini gizlemek maksadıyla saç, sakal, bıyık ve kaşlarını kazıtarak serseri derviş kıyafetine girenler hakkında İran metinlerinde "*Kalender kıyafetine girdi*" denildiği halde Türk metinlerinde "*Işık* (yahut *Abdal*) *kıyafetine girdi*" denildiğini belirterek bu gerçeği vurguluyor[183]. *Işık* teriminin *Rum Abdalı* ile eş anlamlı olduğunu Vâhidî'nin bir ifadesinden de anlamaktayız[184].

Birbirinin yerine kullanılmakta olduğunu böylece örnekleriyle gördüğümüz bu terimler içinde en eskisi ve en yaygını olan *Kalender* yahut *Kalenderî* teriminin, İran'dan sonra Osmanlı sâhasında da XVI. yüzyıldan itibaren eskiye nisbetle daha sık kullanılır olduğu dikkati çekiyor. Bu herhalde İran'la olan ilişkiler sebebiyle olsa gerektir. Çünkü Kalenderî zümrelerinin birbirine komşu olan bu iki ülke arasında çok sık ve yoğun bir trafik içinde olduklarını biliyoruz.

Burada bir de asıl, XIV. yüzyılda meydana çıkmakla beraber XVI. yüzyılda da çok kullanılan *Işık* ve *Torlak* terimleri üzerinde durmak gerekiyor. *Sohbetnâme* yazarı Sun'ullah Gaybî'nin bildirdiğine göre, türkçede "aydınlık" anlamına gelen *Işık* (ایشق) kelimesinden başka bir şey olmayan *Işık* teriminin, ilk defa Hacı Bektaş-ı Velî tarafından "iç dünyası aydınlık velî" anlamına kullanıldığı belirtilmesine rağmen[185], şimdilik XV. yüzyıldan daha eski metinlerde rastlandığını söylemek mümkün değildir. XIV. yüzyılda yaşamış Rum Abdalları'ndan bazılarının XV. yüzyılda yazılmış menâkıbnâmelerinde ancak bu terimi görebiliyoruz. Meselâ Abdal Musa'nın *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*'da bu terimle zikredildiğine daha önce temas olunduğu gibi[186], Hacım Sultan'ın da bu

[182] Msl. bk. Oruç Beğ, s. 138; *Haydarî*; Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 71: *Kalender*; Solakzâde, s. 304: *Kalenderî*; Cantacasin, s. 225: *Torlak*.

[183] Köprülü, "Abdal", *THEA*.

[184] Vâhidî, v. 21a. Vâhidî burada Rum Abdalları'nı tasvir ederken onlar hakkında bir kere de *Işık* tâbirini kullanmaktadır.

[185] Ğaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye (Hacı Mahdud) Ktp., nr. 3137, v. 34a: "Ve dahî *Işık* tâbirin evvel Hacı Bektaş-ı Velî vaz'eylemiş. Hakîkatden haberdar olmayanlar zulmetde ve özünden âgâh olanlar nûr-ı Hakk'la aydınlıkda ve *Işıklık*'da olmak münâsebetiyle.".

[186] Bk. yukarda s. 93, dipnot: 119.

sıfatla nitelendirildiğini biliyoruz[187]. F. Köprülü'nün, Hurûfîliğin çıkışından önce mevcut olması sebebiyle *Işık* teriminin yalnız "Hurûfî" anlamını değil, daha genel olarak "bâtınî heterodoxe" anlamını taşıdığını bildirmesine karşılık[188], A. Gölpınarlı bu terimin "Hurûfî" demek olduğunda ısrar eder[189]. Ancak F. Köprülü tarafından da nakledilen, Fakirî'nin üç beyitlik izahatı, bu terimin *Kalenderî* ile aym anlama geldiğine şüphe bırakmıyor[190]. Nitekim XVI. yüzyıl vekāyinâmeleri ve diğer kaynaklarda *Işık* teriminin kesin bir biçimde Kalenderîler'i ifade ettiği gözleniyor. Meselâ XVI. yüzyıl başlarında yazılmış anonim *Menâkıb-ı Sultan Bayezid Han*'da Kalenderîler'in "*ehl-i bid'at bî-mezheb ışıklar*" tarzında tavsif edildiğini gördüğümüz gibi[191], Nişancı Mehmed Paşa'nın tarihinde de onların "*ferîk-i zindîk ışık tâyifesi*" ve "*Kalender-i mülevves ışık-ı hod-harab*" gibi sözlerle anıldıklarını müşahede ediyoruz[192]. Aynı şekilde *Lûtfî Paşa Tarihi*'nde Yavuz Sultan Selim'in 1514'te Tebriz'de "*bir alay postlu ışık*" tarafından karşılandığını, bunların Kalenderî dervişleri olduğunu okuruz[193]. XVI. yüzyıl müelliflerinden Mevlânâ Isa da *Câmiu'l-Meknûnat*'ında Kalenderîler'i *Işık* terimiyle yadeder[194]. Bunlardan başka arşiv belgelerinde de Kalenderîler'in sürekli *Işık* terimiyle zikredildiklerini biliyoruz[195].

İşte bütün bu örnekler, XIV. yüzyılda ortaya çıkan, ama yazılı kaynaklara XV. yüzyıldan itibaren yansıyan *Işık* teriminin XVI.

[187] Tschudi, *Das Vilâjet-nâme*, metin kısmı, ss. 41 ve 43.
[188] Köprülü. *İlk Mutasavvıflar*, s. 95, dipnot: 45.
[189] Msl. bk. Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu*, Ankara 1973, s. 32.
[190] Fakirî, *Risâle-i Târifat*, vv. 13a-b; krş. Köprülü, *a.g.e.*, aynı yerde:

Işık oldur k'olamaz hep de hâric
Kamû Lûtî vü bengî vü Havâric
Alî aşkına yanub şöyle pişmiş
Cihanda on sekiz kez don değişmiş
Yanında cür'adân yancıklarıdır
Sanasın Kerbelâ kancıklarıdır

[191] Kissling. metin, vv. 25a, 36b.
[192] Nişancı , ss. 237-38.
[193] Lûtfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 235.
[194] Mevlânâ İsa, *Câmiu'l-Meknûnat*, İÜ. Kütüphanesi, İEMKİ yazmaları, nr. 3263, v. 50a.
[195] Msl. bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *3 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 95; *aynı defter*, s. 155; *aynı defter*, s. 172; *5 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 120; *aynı defter*, s. 169 ve daha başkaları.

yüzyılda yalnız Kalenderî zümrelerinden birini değil, hepsini niteleyen, ama kendilerinin pek kullanmadığı bir terim olarak iyice yaygınlık kazandığını ortaya koyuyor.

Torlak (طورلاق) terimine gelince, buna daha önce Seyyid Ali Sultan dolayısıyla kısaca temas olunmuştu[196]. Ettore Rossi'ye göre türkçe "*tor*" (acemi, tecrübesiz, vahşi) kelimesinden küçültme eki "*lak*" ile türetilmiş bulunan bu terime[197], ilk defa, Çelebi I. Mehmed zamanında patlak veren meşhur Şeyh Bedru'd-Dîn isyanından bahseden vekayinâmelerde ve *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*'da rastlıyoruz. Ayrıca Şeyh Bedru'd-Dîn'in torunu Halil b. İsmail'in, dedesi hakkında yazdığı *Menâkıb-ı Şeyh Bedru'd-Dîn*'de de *Torlaklar*'dan bahsedilmektedir[198]. Nitekim Şeyhin en yakın müridlerinden biri olup isyanın başını çeken zat, bizzat Torlak Kemal diye anılıyordu[199]. XVI. yüzyılda İbn Kemal de tarihinin ikinci cildinde, Orhan Gazi devrinde Bursa havâlisinde bulunan Kalenderîler'den bahsederken onları *Torlak* kelimesiyle niteler[200].

Buna rağmen *Torlak* teriminin Osmanlı resmî arşiv belgelerine, *Işık* kadar yansımadığı da görülüyor. Hattâ bu terimin XVI. yüzyılda iyice seyrek kullanıldığı dikkati çekiyor. Nitekim *Işık* terimini anlatan Fakîrî, *Torlak*'tan hiç söz etmez. Vâhidî de bu terime hiç yer vermez. Oysa her ikisi de kendi devirlerindeki Kalenderî zümrelerini anlatırlar. Hattâ XVI. yüzyılın iki Kalenderî şâiri Hayâlî Beğ ile Hayretî de dîvanlarında bu kelimeyi kullanmazlar. Bu itibarla bu durumun, belki, kelimenin küçültücü bir anlam taşıması yüzünden Kalenderîler'in bizzat kendileri tarafından kul-

[196] Bk. yukarda s.

[197] E. Rossi. "Torlak", *TDAY*, Ankara 1955, ss. 9-10. Yazar bu makalesinde kelimenin etimolojisini de teferruatıyla anlatırken, *Torlak*'ın az çok telâffuz değişiklikleriyle Sırp, Hırvat ve Rumen dillerine de geçtiğini bildirmektedir.

[198] Halil b. İsmail, *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*, nşr. İ. Sungurbey-A. Gölpınarlı, İstanbul 1967, ss. 93-94:

Nâgehân bir karye içre geldiler
Bir alay *Torlağı* anda buldular
. . . .
Sözi şeyhun bulara iy hoş edeb
İtdi te'sîr bulara k'ey aceb
Dest-i tevbe eylediler ol gice
Bulıcak ehlin tarîkun iy hâce

[199] Oruç Beğ, ss. 44, 111.

[200] İbn Kemal, II, 90.

lanılmaması ile bir dereceye kadar ilgili bulunduğu düşünülebilir. Fakat onların dışındakilerce seyrek kullanılmasının başka bir sebebi olmalıdır.

Bununla beraber, daha önce de belirtildiği gibi, Torlaklar Avrupa kaynaklarında sürekli olarak ayrı bir Kalenderî zümresi tarzında XVII. yüzyıl sonlarına kadar hep yer almışlardır.

İşte XVI.-XVII. yüzyıl boyunca kaynaklarda geçen sözü edilen bütün bu terimlerin, yalnız ve yalnızca Kalenderî zümrelerini ifade ettiklerini hatırdan çıkarmamak, bunları Kalenderîliğin dışındaki değişik tarikatlarmış gibi düşünmemek gerektiğini bir kere daha belirtelim.

B) XVI.-XVII. yüzyıllardaki Kalenderî zümreleri:

Şimdi, Osmanlı ve Avrupa kaynaklarından yararlanarak yukardaki terimlerin belirlediği muhtelif Kalenderî zümrelerini mevcut verilerin müsaadesi nisbetinde birer birer ele alabiliriz. Böylece bunların, değişik isimlerine ve teferruatla ilgili konulardaki farklılıklara rağmen, gerek kılık kıyafeti, gerekse temel mistik felsefe açısından Kalenderîliğin şemsiyesi altında mütâlâa edilmesi gereken zümreler oldukları daha iyi anlaşılacaktır.

1. *Kalenderler* (قلندرلر) *veya Kalenderîler* (قلندريلر) :

Daha önce de belirtildiği üzere, bu terim aslında söz konusu tasavvuf akımının ilk ve genel adı olmasına rağmen, hem Osmanlı, hem de Avrupa kaynakları Kalenderî zümreleri içinde bizzat bu adı taşıyan ayrı bir zümreden bahsediyorlar. Zaman zaman bazı Osmanlı kaynaklarının bu terimi öteki terimlerle karışık kullanmalarına rağmen Fakîrî ve Vâhidî gibi Kalenderî zümrelerini çok iyi tanıyan yazarların *Kalenderî* adını taşıyan bir zümreyi öteki zümrelerden ayrı telâkkî etmeleri boşuna değildir. Yalnız bu kaynaklarda ve zaman zaman ötekilerde yer alan kayıtlara dikkat edildiğinde özellikle *Kalenderî* adı altında zikredilen zümrelerin Osmanlı topraklarında yaşayan Türk menşe'li Kalenderîler olmaktan ziyâde, İran'dan Osmanlı ülkesine gelenler olduğu kanaati uyanıyor. Bilhassa Vâhidî'nin ifadeleri bu kanaati kuvvetlendiriyor. Vâhidî'nin eserinin kahramanı olan Hâce-i Cihan, başı kazınmış, kıldan örme külâhlar giyen bu yarı çıplak dervişlerin reisi Baba Siyahî-i Emrûdî'ye nerden geldiklerini sorduğunda aldığı

"Biz Diyar-ı Acem'denüz, Şehrimüz Hemedan'dır. Hem Hemedânîlerüz ve Kalenderî Tâyifesindenüz"

cevabı[201], bunu gösteriyor. Bunlar Hâce-i Cihan'ın tekkesinde kendilerine mahsus âyinler yaparak semâ ederler[202]. Hâce-i Cihan'a göre bu Kalenderîler, "*işden kaçub ışık olarak bu sûret-i kabâhatle esîr-i nefs-i emmâre olan*" kişilerdir[203]. Fakîrî de onları pek sevmediğini gösteren ifadeler kullanır. Ona göre Kalenderîler esrar çekip Sedd-i İskender gibi tembel tembel yatarlar. Bunlar, boğazlarındaki *Tavk-ı Lânet* ile her türlü dünyevî bağlardan kurtulduklarını iddia eden abdallardır[204].

Avrupa kaynakları Kalenderîler zümresine dair daha fazla tafsilat veriyorlar. Ancak onların kullandıkları terimlerle bu terimler altında anlattıkları zümreleri bazan karıştırdıkları görülmektedir. Daha önce de görüldüğü üzere, hemen bütün Avrupa kaynaklarında *Kalenderler*, *Dervişler*, *Torlakîler* ve *Câmîler* olmak üzere dört zümreden bahsedildiği halde Osmanlı kaynaklarında yer alan *Haydarîler*'in adı geçmez. Buna karşılık onlarda da *Dervişler* diye bir zümre yoktur. Böylece, Avrupa kaynaklarında bir yanılgının mevcudiyeti ortaya çıkıyor.

İşte Avrupa kaynaklarındaki *Kalender (Calender)* terimiyle anlatılmak istenenlerin, aslında, o kaynaklarda adı geçmeyen *Haydarîler* olduğunu, *Dervişler* diye anlatılan zümrenin ise gerçekte *Kalenderîler* olduğunu, ancak bu başlıklar altında verilen mâlumatı inceledikten sonra görüyoruz. Bir başka deyişle, *Kalenderler* diye anlatılanlar *Haydarîler*, *Dervişler* diye anlatılanlar ise *Kalenderîler*'dir. Çünkü Kalenderîler'den bahsedilirken aslında Haydarîler'in özellikleri, Dervişler'den bahsedilirken de Kalenderîler'in özellikleri sıralanmaktadır.

Bu yanılgıya işaret ettikten sonra, Avrupa kaynaklarının Dervişler dediği Kalenderîler'e dair bu kaynaklarda sunulan bilgilerin

[201] Vâhidî, v. 35b.
[202] *A.g.e.*, v. 34b.
[203] *A.g.e.*, v. 30a.
[204] Fakîrî, v. 13b:

Nedir bildin mi kimlerdir *Kalender*
Yata bengî olub Sedd-i İskender
Boğazına geçüb bir "Tavk-ı lâ'net"
Alâyıkdan ser â ser ide uzlet
Sivâ vü mâ-sivâdan fâriğu'l-bâl
Ola bu tekye-i mihnetde *Abdâl*

incelenmesine geçebiliriz. Kaynakların tasvirine göre Kalenderîler, mahrem yerleri hariç hemen tamamiyle çıplak gezmekte olup, sırtlarında güneşte kurutulmuş bir koyun veya keçi postu taşırlar. Bu onların yaz-kış kıyafetleridir[205]. Ellerinde ucu topuzlu bir âsa, bellerinde, çeşitli işlerde kullanmak üzere bir nacak taşırlar, ki bu çeşitli işler arasında fırsat buldukça yolcuları soymak ta vardır[206]. Yiyeceklerini genellikle "*Şah-ı Merdan aşkına*!" diyerek dilenirler. Hemen her tarafta tekkeleri olmasına rağmen, pirleri olduğuna inandıkları Battal Gazi'nin türbesinin bulunduğu Seyyid Gazi Zâviyesi'ni çok üstün tutarlar ve her Cuma günü burada toplanarak âyin yaparlar[207]. Bu âyinlerin tafsilatını anlatan Antonio Menavino, Kalenderîler'in âyin sırasında esrar içerek kendilerini yaraladıklarını yazar[208].

XVII. yüzyılda ise, yine *Dervişler* başlığı altında Michel Baudier ve Paul Ricaut'nun verdiği mâlumat hayli ilgi çekici bir durum arzetmektedir. Bunlardan ilki özellikle –ilerde tafsilatlı olarak ele alacağımız– Kalenderî âyinlerini yerinde takip etmiş ve gördüklerini yazmıştır[209]. İkincisi ise, 1660'lı yıllarda hem İstanbul hem de Kahire'deki Kalenderîler'i görüp incelemiştir. Ricaut, esrar kullanan Kalenderîler'in durumlarıyla ilgilenmiştir. Söylediğine göre, belli dozlarda ağızda çiğnemek veya tütüne karıştırıp duman halinde teneffüs edilerek alınan esrar, dervişleri vecde getirmek için yardımcı olmakta, ancak, yersiz bir şekilde kahkahalarla gülmek, veya durup dururken hıçkırıklarla ağlamak gibi tuhaf belirtilere yol açmakta, yahutta delice hareketlere sebep olmaktadır[210].

P. Ricaut Kalenderîler'in zâviyeleri hakkında da ilgiye değer bilgiler vermektedir. Ona göre bu zâviyeler imparatorluğun en seçkin yerlerinde bulunmakta, çok uzak yerlerden gelen Kalenderî dervişlerinin buluşma mekânları hizmetini görmektedir. Bu dervişler, İslâmiyet'i yayma bahanesiyle İran'dan Moğolistan'a, hattâ Çin'e kadar seyahat ederek aslında casusluk yapmaktadırlar. Onlar Doğu dünyasının en mükemmel casuslarıdırlar[211].

[205] Msl. bk. De Nicolay, s. 56.
[206] *A.g.e.*, aynı yerde; Menavino, s. 57.
[207] *A.g.e.*, aynı yerde.
[208] *A.g.e.*, ss. 57-58.
[209] Baudier, ss. 186-188.
[210] Ricaut, s. 448.
[211] *A.g.e.*, ss. 450-51.

P. Ricaut, bu hizmetlerine rağmen devletin onlara pek de iyi gözle bakmadığını, bazı zâviyelerin gayri ahlâkî olaylara sahne olmaları sebebiyle Köprülü Mehmet Paşa tarafından yıktırıldığını da yazmaktadır[212].

P. Ricaut'ya göre Kalenderîler maddî zevk ve sefahete çok düşkün olup günlerini gün etmeğe bakmaktadırlar. Bunun için yapmayacakları şey yoktur. Zenginlerin sofralarına dâvet edilebilmek için onlara dalkavukluk yaparlar. Nazarlarında câmi ile meyhânenin hiç bir farkı yoktur. İnançlarına göre, başkaları nasıl ibadet ederek Allah'a yaklaştıklarına inanıyorlarsa, kendileri de bu sefahet âlemleriyle ona yaklaşmakta olduklarına inanmaktadırlar[213].

Görüldüğü gibi P. Ricaut'nun Kalenderîler hakkındaki müşahedelerinin Osmanlı kaynaklarınınkinden pek farkı yoktur. O da tıpkı Osmanlı yazarları gibi bu derviş zümrelerini aşağılayarak onların görüşlerine katılmak sûretiyle Kalenderîler hakkında menfî bir tablo çizmektedir.

2. *Haydarîler* (حيدرلر) :

Fakîrî XVI. yüzyılda Haydarîler'i, esrar içmekten sarhoş bir şekilde, durmadan şiirler okuyarak şehir şehir, kasaba kasaba, pazar pazar dolaşan serseri dervişler olarak tasvir eder[214]. Onun bu tasviri, Haydarîler'in Kalenderîler'den pek de farklı olmadıkları intıbaını doğuruyor.

Vâhidî'nin de *Tâife-i Haydariyan* dediği bu zümre mensuplarının, saç sakal ve kaşları kazınmış olup yalnız bıyıkları ve tepelerinde bir tutam saçları vardır. Kalenderîler gibi yarı çıplak dolaşmaktadırlar. Yalnız bunların boyunlarında ve kulaklarında demirden halkalar vardır[215]. Hattâ bekâret sembolü olarak erkeklik or-

[212] *A.g.e.*, s. 451.
[213] *A.g.e.*, ss. 465-68.
[214] Fakîrî, v. 13b:

Nedir *Haydarî* bildin mi yârân
Olub terkîb-i esrâr ile hayrân
İderler seyr-i şehr ü geşt-i bâzâr
Okıyub dâim ebyât ile eş'âr
Cihânın tekyesinden fâriğu'l-bâl
Kimisi dünbegî kimisi *Abdâl*

[215] Vâhidî, v. 47a.

ganlarına da bu halkalardan takan Haydarîler'in, bunu iffetlerini korumak için taktıkları, şeyhleri Baba Hüseyn-i Irakî'nin ağzından dile getirilir[216]. Yanlarında zincirler ve küçük çanlar (*zeng*) asılı olup raks ettikçe tuhaf sesler çıkarmaktadırlar. Sırtlarında *aba* veya *nemed* (yün yelek)'ler, başlarında keçe külahlar vardır[217]. Vâhidî, Haydarîler'in şer'î kurallara ve ibadet esaslarına uymadıklarını, ibadet yerine semâ ve raksı tercih ettiklerini belirtiyor[218].

Avrupa kaynaklarının XVI. ve XVII. yüzyıllarda *Kalenderler* başlığı altında verdikleri mâlumat ise, daha önce işaret olunduğu gibi, aslında Haydarîler'i anlatmaktadır. Bu mâlumata göre, Haydarîler yarı çıplak ve yalın ayak dolaşmakta olup sırtlarında, aynı zamanda yatak vazifesi de gören bir koyun postu taşırlar[219]. Bazı kaynaklar bunların uzun saçlı ve sakallı olduklarını yazarken,[220] bazılarına göre saç ve sakalları kazınmıştır[221]. Salomon Schweiger ise bir kısmının uzun saçlı, bir kısmının saçı kazınmış olduğunu bildirir[222], ki kanaatimizce bu ifadeler, Kalenderîler'le Haydarîler'in kılık kıyafet itibariyle birbirlerine yakın olmalarından doğan bir yanılmadan ileri gelmektedir. Nitekim bunlar bazan başları açık, bazan külahlı dolaşmaktadırlar[223].

Avrupalı seyyahların ifadelerine göre Haydarîler, tarikatlarının temel prensibi uyarınca bekâret ve iffete kendilerini adamış olmakla birlikte, çoğu buna uymaz; hattâ aralarında homoseksüeller de bulunur[224]. İffetlerine riayet edenler ise, tıpkı Vâhidî'nin anlattığı üzere, erkeklik organlarına pirinçten, gümüş veya demirden halkalar takmışlardır[225]. Özellikle seyyahların bu konuda verdikleri bu bilgiler, onların Kalenderler diye anlattığı bu zümrenin gerçekte Haydarîler olduğunun en açık delilidir.

Hemen hemen bütün seyyahlar, Haydarîler'in şehirlerin dışındaki mahallerde veya köylerde yaşadıklarını, sık sık seyahate çıktıklarını, bu esnada yollarında rastladıkları zengin yolcuları

216 *A.g.e.*, v. 48b.
217 *A.g.e.*, v. 47a.
218 *A.g.e.*, v. 49b.
219 Msl. bk. Schweiger, ss. 195-96; Menavino, s. 56; Cantacasin, s. 222; De Nicolay, s. 182.
220 Cantacasin, s. 221.
221 Menavino, ss. 55-56; De Nicolay, aynı yerde.
222 Schweiger, s. 195.
223 *A.g.eserler*, aynı yerlerde.

soyduklarını, hattâ bazan öldürdüklerini kaydediyorlar[226]. Seyyahların bu kayıtlarının gerçeği yansıttığını, ayrıca arşiv belgelerinden de anlıyoruz[227].

S. Schweiger, Haydarîler'in esrara düşkün olduklarını *maslak* tabir ettikleri bu maddeyi sık kullandıklarını yazıyor[228]. Bunların çeşitli âyinler sırasında vücutlarının muhtelif yerlerini bıçakla yaraladıklarını ve bunu bir ibadet olarak telakki ettiklerini de öğreniyoruz[229].

3. *Rum Abdalları* (روم ابدالی) :

Rum Abdalları adlı Kalenderî zümresi, Vâhidî tarafından *Kalenderîler* ve *Haydarîler*'den ayrı bir zümre olarak anlatılıyor. O eserinin en uzun faslını bunlara ayırmıştır. Ona göre Rum Abdalları, "yalın ayak, başı kabak ve tenleri çıplak", yalnız birer *tennûre* giymiş oldukları halde dolaşmaktadırlar. Zaman zaman ellerindeki *dâyire* ve *kudüm*'leri çalıp *boynuz*'lar öttürerek gruplar halinde dolaşmaktadırlar. Bir omuzlarında *Ebûmüslîmî nacak* tabir edilen bir balta, ayrıca, *Şucâî çomak* dedikleri uzun ve bir ucu kıvrık asâ taşımaktadırlar. Birer yanlarında, birinin içinde esrar, diğerinin içinde ateş yakmak üzere kav ve çakmak koydukları iki *cür'adan*; diğer yanlarında, kuşaklarına asılı birer *keşkül* bulundurmaktadırlar[230]. Saç, sakal, bıyık ve kaşları tamamiyle kazınmıştır. Vücutlarında yer yer, âyinlerde açtıkları yanık ve yara izleri bulunmaktadır. Bedenlerinde ise kiminin *Zülfikar*, kiminin Hz. Ali'nin adı, kiminin ise yılan resmi bulunmaktadır[231].

Vâhidî Rum Abdalları'nın Otman Baba'yı takdis ettiklerini, Seyyid Battal Gazi'yi pîr tanıdıklarını belirttikten sonra[232], Hz.

[224] Schweiger, aynı yerde; Menavino, s. 55.
[225] Msl. bk. Schweiger, aynı yerde; Menavino, s. 56.
[226] Msl. bk. Schweiger, aynı yerde; De Nicolay, s. 182.
[227] Msl. bk. aşağıda 312 nolu notta gösterilen belge.
[228] Schweiger, s. 197.
[229] *A.g.e.*, s. 196; Menavino, s. 56.
[230] Vâhidî, v. 21a-b. Bütün bu terimler için ileriki bölümde açıklamalara bk.
[231] *A.g.e.*, v. 21b.
[232] *A.g.e.*, vv. 22b-23a:
"Ey hâce, biz Diyâr-ı Rûm'dan gelirüz. Seyyid Gazi Hak katında geçer nâzı ânın ocağındanuz. Şüdde ve seccâde ve kudûm ve çerâğıle *Rum Abdalları*'yuz. Cism-i pür-dâğıle *Otman Baba Köçekleri*'yüz. Bir *Şucâî çomağ*'ıle *Seydî Gazi Yetimleri*'yüz".

Ali ve Oniki İmam'ı da benimsediklerini kaydediyor[233]. Ona göre bunlar namaz ve oruç gibi ibadetlere hiç yanaşmadıkları gibi, şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy dolaşıp cahil insanları kandırarak para karşılığında onlara kehanetlere savurmaktadırlar. Bu sebeple hiç bir millete, hiç bir dine mensup sayılmamaları gerekir[235].

Vâhidî'nin Rum Abdalları hakkındaki bu menfi kanaatlerine karşılık, onlardan biri olan şâir Hayretî, dîvanında onları "ehl-i tevhid" ve "akîdesi pâk", faziletli insanlar olarak tavsif etmektedir[236].

4. *Câmîler* (جاميلر) :

Bu zümre XVI. yüzyılda hem Osmanlı hem de Avrupa kaynakları tarafından tasvir ediliyor. Muhtemelen XII. yüzyıldan sonra İran'da Şeyh Ahmed-i Câmî-i Nâmıkî'nin adına Kalenderîliğin bir şûbesi olarak kurulmuş bulunan Câmîliğin XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarındaki temsilcilerinden başka bir şey olmayan Câmîler'i Fakîrî, ellerinden içki kadehi eksik olmayan, halkı kendi sapık inanç ve fikirlerine sokmaya çabalayan bir zümre olarak tasvir ediyor[237]. Vâhidî'nin fikri de bundan farklı değildir. Ona göre Câmîler'in öteki zümreler gibi şerî'atla araları yoktur. Mûsikîye düşkün olan ve şarap içmeyi âdet haline getiren bu zümre, yalnızca sakal ve bıyıklarını tıraş etmekte, saçlarını ise tamamiyle uzatmaktadırlar. Başları açık ve yalın ayak dolaşırlar. Sağ kulaklarında birer küpe, bellerinde demir kemerler taşımaktadırlar. Bu

233 *A.g.e.*, vv. 26b-27a.

234 *A.g.e.*, vv. 30b-31a:
"Bize namaz ve rûze ne gerek. Biz ölmeden ölmüşüzdür. Teklîfâtdan berîyüz. Hemân et ve kan ve deri olmuşuzdur. Ölmüş olan kimesne namazı neyler ve niyâzı niceder".

235 *A.g.e.*, v. 32b.

236 Hayretî, *Divan*, ss. 92-93.

237 Fakîrî, v. 13b:

Nedir bildin mi *Câmî*
Elinden komaya bir lâhza câmı
Giyüb kıldan başına tâc-ı ilhâd
Cihan kavmin ider ıdlâl ü ifsâd
Dilersen ger erenler himmetini
Koma elden Resûl'ün sünnetini

kemerlerde *zeng* denilen küçük ziller asılı olup hareket ettikçe ses çıkarırlar[238].

Vâhidî'nin bu tasvirleri, Avrupa kaynaklarıyla uyuşmaktadır. Cantacasin, Câmîler (*Dynamie*)'in uzun saç ve sakalları olduğunu, çıplak vücutlarını bir koyun postuyla örttüklerini, kulaklarında küpeler, boyun ve el bileklerinde demir halkalar taşıdıklarını yazar[239]. Menavino'nun verdiği bilgiler ise daha tafsilatlıdır. Ona göre Câmîler, genellikle genç, uzun boylu, mütenasip endamlı kişilerdir. Upuzun, bukle saçları vardır. Yüzleri sakalsızdır. Yarı çıplak vücutlarının yalnızca mahrem yerlerini örterler. Sırtlarına aslan, kaplan, leopar veya panter postu alırlar. Bunların da kemerlerine küçük çanlar takılıdır. Kulaklarında altın küpeler, kollarında bilezikler vardır[240].

Tıpkı Vâhidî gibi Menavino da Câmîler'in mûsikîye düşkün olduklarını, bu sebeple yolculukları esnasında başıboş gençleri cezbedip yanlarına aldıklarını yazıyor. Ona bakılırsa, okumaya ve yazmaya düşkün olan Câmîler, seyahate de düşkündürler. Bu yüzden pekçok memlekete gidip gelmişlerdir[241]. Menavino, hayranlıkla sözünü ettiği Câmîler'in, Avrupalı kadınların çok hoşlarına gidecek tipler olduğunu belirtmekten de geri kalmıyor[242].

Câmîler hakkında XVII. yüzyılda M. Baudier'nin eserinde de oldukça geniş bilgiye rastlanmaktadır. O da, *Geomailer* (veya *Imailer*) adıyla zikrettiği bu zümreye hayranlık beslemektedir. Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar çok geniş bir alanda rastlanabilen bu insanların, aslında dinle pek alâkaları bulunmadığını, son derece temiz ve zevkli giyinen, nazik ve kibar gençlerden müteşekkil bulunduğunu söylüyor. Kılık kıyafetleri hakkında Menavino' nunkine benzer, fakat daha geniş bilgiler veriyor[243]. M. Baudier, ayrıca Câmîler'in fırsat buldukları zaman genç kadınlarla ilişkiye girdiklerini, bununla beraber genç erkekleri tercih ettiklerini haber veriyor. Zira onların inançlarına göre, Tanrı'nın nûru güzel yüzlü delikanlılarda tecellî etmektedir[244].

238 Vâhidî, vv. 59b-61b.
239 Cantacasin, s. 220.
240 Menavino, s. 54.
241 *A.g.e.*, ss. 54-55.
242 *A.g.e.*, s. 55.
243 Baudier, s. 184.
244 *A.g.e.*, s. 185.

5. *Torlaklar* (طورلاقلر) :

Avrupa kaynaklarının hemen tamamının zikrettikleri, ama Vâhidî ve Fakîrî'nin sözünü etmedikleri bir Kalenderî zümresi olan Torlaklar, bilhassa Cantacasin ve Menavino'da benzer çizgilerle tasvir olunmuşlardır. Onların anlattıklarına göre, Torlaklar (*Torlaques*, *Torlaquis*) saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıtmakta, başlarını beyaz keçeden bir külahla örtmektedirler. Yarı çıplak vücutla ve yalın ayak gezmektedirler. Mahrem yerlerini koyun veya keçi postuyla örtüp kışın sırtlarını ayı postu ile soğuktan korumaktadırlar[245]. Her iki seyyahın da Torlaklar hakkındaki intıbâları menfidir. Cantacasin'e göre bunlar çok kötü insanlar olup yeryüzünde bunlardan daha fenasına rastlamak kabil değildir. Çünkü soygunculuk yaparlar ve aralarında homoseksüellik (sodomye) çok yaygındır[246]. Menavino bunların sürdüğü hayatın ancak hayvanlara mahsus olabileceğini belirttikten sonra, hepsinin okuma yazma bilmeyen cahil ve kaba insanlardan ibaret olduklarını ileri sürer[247]. Torlaklar o nispette de kurnaz ve hîlekârdırlar. Gittikleri yerlerde cahil ve saf kadınları kandırıp el fallarına bakarak para sızdırdıklarını seyyah kaydediyor. Bazan köylüleri, başlarına büyük bir felâket geleceğini haber vererek korkutmakta, sonra aldıkları para veya yiyecek karşılığı bu felâketi kendilerinden uzaklaştırdıklarını söylemektedirler[248]. Menavino bütün bunları anlattıktan sonra, tıpkı Dervişler (Kalenderîler) gibi Torlaklar'ın da esrar kullandıklarına dikkati çekiyor[249].

XVII. yüzyılda M. Baudier de, Torlaklar'ın tıpkı postlarını taşıdıkları hayvanlar gibi pis ve kaba olduklarını belirttikten sonra, onların kılık kıyafetlerine dair hayli geniş tasvirlerde bulunur[250]. Daha sonra, Torlaklar'ın yollarda rastladıkları zengin yolcuları soyduklarını, kadınların bazı zaaflarını kullandıklarını söyler[251]. M. Baudier ayrıca bunların devlete karşı bazı isyanlarda da fiilen görev aldıklarına dair uzun uzun mâlumat verir[252].

245 Cantacasin, s. 224; Menavino, s. 59.
246 Cantacasin, ss. 224-25.
247 Menavino, s. 59.
248 *A.g.e.*, ss. 59-60.
249 *A.g.e.*, s. 60.
250 Baudier, s. 196.
251 *A.g.e.*, s. 197.
252 *A.g.e.*, ss. 199-200.

6. *Şemsîler* (شمسيلر) :

Bu zümreye yalnızca Vâhidî'nin eserinde rastlanmaktadır. Onun ifadelerinden, tıpkı öteki Kalenderî zümreleri gibi, saç, sakal, bıyık ve kaşları kazınmış olan bu dervişlerin de Kalenderi oldukları gayet açık bir şekilde anlaşılıyor. Bunlar siyah ve beyaz *nemed* giymekte, yalın ayak ve başlarında bir külahla dolaşmaktadırlar[253]. Vâhidî, Şemsîler'in şaraba düşkün olduklarını ve çoğu zaman sarhoş gezdiklerini yazıyor[254]. Ona göre Şemsîler kendilerini Şems-i Tebrîzî'ye nisbet etmektedirler[255]. Ama o Şems-i Tebrîzî'nin kesinlikle onlar gibi olmadığını bilhassa vurgulamakta, bu yüzden de Şemsîler'i kınamaktadır[256].

Şemsîliğin hangi tarihlerde ve ne sûretle teşekkül ettiğini kesin olarak belirleyebilmek ve Osmanlı klâsik dönemi boyunca tarihçesini ortaya koyabilmek şimdilik mümkün görünmemektedir. Bununla beraber, ilerde ele alınacağı üzere, bu zümrenin gerek Şems-i Tebrîzî gibi yüksek seviyede bir Kalenderî şeyhinin tesiriyle, gerekse Anadolu'da mevcut Kalenderîliğin Mevlevîliğin bir kesimi üstünde zaman içinde hasıl ettiği etkilerle doğup gelişmiş, Kalenderî niteliği ağır basan bir zümre olarak düşünülmesi yanlış olmayacaktır[257].

7. *Nîmetullâhîler* (نعمة اللهيلر) :

Nîmetullâhîliğin XV. yüzyılda İran'da Şah Nîmetullah-ı Velî tarafından Şiî eğilimli bir Kalenderîlik şûbesi hüviyetinde kurulduğuna daha önce temas edilmiş ve bu tarikatın XV. yüzyılda Anadolu'ya nüfuz ettiği belirtilmişti[258]. Bununla birlikte, XVI. yüzyılda yalnızca Koca Nişancı Celalzâde Mustafa'nın eserinde adına

[253] Vâhidî, v. 74b.
[254] *A.g.e.*, vv. 74b, 77b.
[255] *A.g.e.*, v. 76a.
[256] *A.g.e.*, vv. 77b-78a:
"Kutb-ı âlemüz ve güzîde-i benî Âdem'üz dersiz. Önünizi ol azîze, yâni Şems-i Tebrîz'e rahmetullâhi aleyh nisbet idersiz ve kendünüze rif'at gösterirsiz. Ammâ öyle değilsiz. Ol kande siz kande bu sûret-i nâ-meşrû'ile ve bu sîret-i nâ-matbû'ile âna nisbet kande....".
[257] Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatler*, İstanbul 1969, s. 290.
[258] Bk. yukarda ss. 47-48.

rastladığımız bu zümre hakkında[259], bildiğimiz kadarıyla Osmanlı kaynaklarında hemen hiç bir bilgiye rastlanmamış olması düşündürücüdür. Bu durum tarikatın fazla yayılma imkânı bulamamış olmasıyla olduğu kadar, dış görünüşteki benzerlik ve meşrep itibariyle diğer Kalenderî zümreleriyle aynı kabul edilmiş olabileceği ile de yorumlanabilir.

Biz bu zümre hakkında mâlumata, XVII. yüzyılda P. Ricaut'nun eserinde de rastlamaktayız. Ricaut Nîmetullahîliğin Osmanlı İmparatorluğu'na Nîmetullah adını taşıyan büyük bir velî tarafından I. Çelebi Mehmed zamanında sokulduğunu kaydediyor ki[260], onun bu bilgiyi İstanbul'da derlemiş olduğuna şüphe yoktur. Ricaut'nun övgüyle bahsettiği ve bir takım sözlerini eserin koyduğu bu Nîmetullah, Şah Nîmetullah-ı Velî olmayıp, XVIII. yüzyılda Bursalı İsmail Belîğ'in eserinde zikrettiği, Yıldırım Bayezid zamanında Emir Sultan'la birlikte Buhara'dan gelen Şeyh Nîmetullah olmalıdır[261].

Ricaut, Nîmetullahî dervişlerinin her pazartesi gecesi zikir meclisi düzenlediklerini, âyinler yapıp ilâhîler söylediklerini haber veriyor ve âyinlerini tasvir ediyor[262].

* * *

Buraya kadar, XIV.-XVII. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut muhtelif Kalenderî zümreleri yalnızca kaynaklara dayanılarak tasvire çalışıldı. XVII. yüzyıldan sonra ise, artık ne Osmanlı ne de Avrupa kaynaklarında Kalenderî zümrelerinden bahsedildiğine rastlanmıyacaktır. Bunun sebebi, XV. yüzyılda Kalenderîlik içinde iyice belirginleşerek teşekküle başlayan, giderek gelişip yaygınlaşan ve özellikle Osmanlı merkezî yönetiminin desteğini arkasına alarak resmî korumaya da mazhar olan Bektaşîliktir. Bu devirde artık Bektaşîlik, devlet tarafından kovuşturulan öteki bütün Kalenderî zümreleri için emin bir sığınak teşkil etmektedir. Bu konuya ilerde tekrar dönülecek ve Kalenderîlik'le Bektaşîlik ilişkisi daha geniş boyutlarda ele alınacaktır.

259 Celâlzâde, v. 348 b.
260 Ricaut, s. 455.
261 Belîğ, s. 222.
262 Ricaut, ss. 457-58.

V – KALENDERÎLER VE OSMANLI YÖNETİMİ (XIV-XVII. yüzyıllar) :

Anadolu'daki Kalenderî şeyh ve dervişlerinin Osmanlı Beyliği'nin teşekkül döneminde yönetim mekanizması ile ilişkilerinin, daha ziyade siyasî bir yaklaşım içinde ve müsbet başladığını söylemek gerekir. Henüz oluşmakta bulunan bu genç devletin arazisinin, *Rum Abdalları* denilen Babaî hareketi menşe'li Kalenderî şeyhlerini hem Moğol otoritelerinden kaçmak hem de rahat faaliyet gösterebilmek açısından cezbettiğine daha önce temas edilmişti. İbn Kemal XVI. yüzyılda bunu şöyle ifade ediyor:

> Mezkûr şehr-i meşhûra (Bursa) nîmet-i bî-minnet cârî olıcak..... dervişler yaralarına merhem-i merhametten çâre isteyü mâmûre-i mezbûreye geldiler.... bed-sîret ve mec' ûl ve mahzûller şûrîde-hal ve âşüfte-misal *abdallar* sûretine girüb nâr-ı şöhrete iştiâl ve şerâr-ı itibare intişar virüb her biri bir nâhiyede iştihar buldı"[263].

İşte bu Kalenderî dervişlerinin Osman, Orhan ve Murad Gazi'ler gibi ilk beğlerin maiyyetinde fetih hareketlerine katıldıklarını, beğlerin de bunların bu hizmetlerine karşılık zâviye açmalarına müsaade ettiklerini, hattâ bununla da kalmayarak bu zâviyeleri zengin vakıflarla güçlendirdiklerini biliyoruz. Bütün bunlar, ilk Osmanlı beğleri ile bu şeyhler arasında zımnî bir siyasî akit söz konusu olduğunu gösteriyor. Fuad Köprülü bu meseleden bahsederken, beğlerin bunlara yaklaşmalarını, islâmî inançların ve meselelerin inceliklerini kavrayamayacak kadar basit ve ümmî Türkmen reislerinden ibaret bulunduklarıyla izah ediyor[264]. Fakat kanaatimizce, ilk beğlerin, özellikle de Orhan ve Murad Beğler'in gerçekten bu derece basit şahsiyetler olduklarını kabul etmek zor olmakla beraber, öyle olsa bile bu, olayın yalnız bir yanı gibi görünüyor. Asıl bundan ziyade, henüz kuvvetle yerleşmemiş bir siyasî otoritenin doğuracağı sakıncaları, bir ölçüde mânevî ve dinî otorite sahibi bulunan bu tür şahsiyetlerden yararlanarak ortadan kaldırmak; ayrıca da, her zaman için yapılan sebebiyle sosyal bir rahatsızlık unsuru olmaya elverişli bu zümreleri fetihlere yönlendirerek hazır güç olarak kullanmak ve nihayet böylece onları yö-

[263] İbn Kemal, II, 88-89.
[264] Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 403.

netim yanında tutarak kontrol altında bulundurmak gayesini göz önüne almak düşüncesiyle hareket edildiğini hesaba katmak daha doğru gibi görünmektedir.

Aslına bakılırsa, zaten ilk Osmanlı beğlerinin bu şeyhleri büsbütün kendi hallerine bırakmadıklarını da biliyoruz. Meselâ Orhan Gazi'nin zaman zaman Kalenderîler'i teftiş ettirdiğine, herhangi bir karışıklık veya Ehl-i Sünnet dışı inanç ve tavırları halk arasında yayma gibi bir durum tesbit olunduğunda derhal beylik arazisinin dışına çıkarıldıklarına dair bazı kayıtlara rastlanmaktadır[265]. Hattâ kanaatimizce Abdal Musa'nın Bursa'daki zâviyesini terkedip önce Denizli, oradan da Elmalı yakınlarına gidip yerleşmesi, muhtemelen böyle bir sınır dışı edilme olayı ile ilgili olmalıdır[266].

Kısaca, Osmanlı Devleti'nin bu kuruluş döneminde yönetim çevrelerinin Kalenderîler'e karşı tavrını, bir yandan bazı imtiyazlarla onları devlet yanında ve yararına kullanmak, bir yandan da mevcut toplum düzenini bozmalarına engel olmak şeklinde özetleyebiliriz. Bu siyasetin II. Mehmed Fatih devrine kadar bu genel çizgiyi takip ettiğini söylemek mümkündür.

İstanbul kuşatması başladığı zaman, diğer tarikat mensupları arasında Kalenderî zümrelerinin de, tıpkı kuruluş devrindeki gibi, ülkenin dört bir yanından kuşatmaya katılmak üzere buraya geldiklerini Oruç Beğ'den öğreniyoruz[267]. Fetihten hemen sonra, şimdiki Şehzâdebaşı semtindeki Akataleptos Manastırı'nın bizzat sultan tarafından zâviye olarak Kalenderîler'e tahsis edildiği görülür[268]. Böylece, daha sonraki yıllarda sayıları artacak olan İstanbul *Kalenderhâne*'lerinin ilki kurulmuş oluyordu. Klaus Kreiser'in bir makalesi, İstanbul'un fethine katılan Kalenderî şeyhle-

[265] Msl. bk. Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İÜ. Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2438, v. 42 b; İbn Kemal, II, 90; ayrıca bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 530-31.

[266] Abdal Musa'nın Elmalı yöresine yerleşmesine kadar takip ettiği yolun tafsilatına dair bk. Köprülü, "Abdal Musa", *TK*, sayı: 124, ss. 198-207.

[267] Oruç Beğ, s. 65.

[268] Msl. bk. Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, İstanbul 1281, I, 166; Hammer, I, 34, 110; O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul 1939, ss. 26-27. Bu Kalenderîler'e tahsis edilen ve *Kalenderhâne* adını alan binanın sonraki durumu konusunda bk. Nejat Göyünç, "Kalenderhâne Câmii", *TD*, 34 (1983-1984), ss. 485-94.

rine yalnız İstanbul içinde değil, taşrada da bazı zâviyeler tahsis edildiğini gösteriyor[269].

Bununla beraber, bu olaylar imparatorluk arazisinde bizzat devlet eliyle Kalenderîler için açılan ilk ve belki son zâviyeler olmaları bakımından ayrı bir önem taşırlar. Zira artık bundan sonra, bilebildiğimiz kadarıyla, muhtelif semtlerde açılan Kalenderî zâviyelerinin hiç biri merkezî yönetim tarafından açılmış olmayıp, şu veya bu şekilde birer vakıf olarak kurulan ve yalnızca meşrûiyetleri devletçe tasdik olunan *Kalenderhâne*'lerdi. Hattâ aşağıda görüleceği üzere, bilhassa II. Bayezid ve Kanunî Sultan Süleyman devirlerinde yeni Kalenderî zâviyeleri açmak bir yana, mevcut olanların dahi ya kapatılması veya ıslâhı yoluna gidilecektir.

O. Nuri Ergin'e göre II. Mehmed Fatih'in Kalenderîler'e böyle bir bina tahsis etmiş olması, onlara kıymet vermesinden değil, sayılarının çokluğu dolayısıyla "hikmet-i hükûmet icabı" kendilerine yer göstermek ihtiyacı yüzündendi[270]. Bu doğru olmakla beraber, hükûmetin, her fırsatta toplum düzenini bozmaya eğilimli bu zümreleri belli bir yerde denetim altında tutma endişesini de herhalde hesaba katmalıdır.

II. Mehmed Fatih devrinde Osmanlı merkezî yönetimi ile Kalenderîler arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak önemli kaynağımız, *Velâyetnâme-i Otman Baba*'dır. Bu eser bize, bizzat Kalenderîler'in bakış açılarını yansıtması itibariyle, Osmanlı resmî kaynaklarını da kontrol etme imkânını sağlamaktadır.

Burada, Otman Baba'ya tâbi zümrelerin yönetim çevreleriyle ilişkileri, eserin yazarı olan Küçük Abdal'ın görgüye dayanan şehadetleriyle bize aktarılmaktadır. Eserde Otman Baba ve abdallarının Veziriâzam Mahmud Paşa ve bizzat II. Mehmed Fatih'le ilişkileri de nakledliyor. Esere bakılırsa, Mahmud Paşa ile pek anlaşamayan Otman Baba ve dervişlerinin, sultanla giderek sıkı bir dostluk tesis ettikleri intıbâı uyanıyor[271]. Öyle ki, Otman Baba

[269] K. Kreiser, "Deniz Abdal-Ein Derwisch unter Drei Sultanen", *WZKM (Festschrift Andreas Tietze)*, 76 (1986), ss. 199-207. Burada adı geçen Deniz Abdal da İstanbul'un fethine katılmış önemli bir Kalenderî şeyhi olmalıdır ki, fetihten sonra –herhalde aynı durumda olan öteki Kalenderî şeyhlerine olduğu gibi– kendisine bir zâviye açılmıştır (*a.g.m.*, s. 201).

[270] Ergin, *a.g.e.*, aynı yerde.

[271] Küçük Abdal, *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 126 a vd.

sultanın mânevî babalığını üstlenerek onu her türlü kötülük ve hastalıktan himaye eden üstün bir şahsiyet durumuna yükselmektedir. Tabiiki bu menâkıbnâmenin versiyonudur.

Buna rağmen, bazı sancak beğleri, uygunsuz davrandıkları, tenâsüh ve hulûl inancını savundukları, ibadet yapmadıkları şeklindeki ihbarlar üzerine sık sık gerek Otman Baba, gerekse dervişleri aleyhinde dâvalar açmaktan geri kalmazlar. Menâkıbnâye göre, yine bu şekil bir ihbar üzerine Edirne kadısı Otman Baba'nın bazı müridlerini tutuklattırmıştır. Öyle görünüyor ki, meselenin ciddiyeti üzerine olsa gerek, bizzat sultanın da bir ferman göndererek Otman Baba'yı dahi tutuklattırıp İstanbul'a yollanmasını emrettiği müşahede olunuyor. Bir öküz arabasına bindirilerek Edirne'den başkente yollanan Otman Baba, rivayete göre sultanın rüyâsına girerek kendisini korkutur ve hatâsını yüzüne vurur. Bu rüyâ üzerine, ülemânın şiddetli itirazlarına rağmen Otman Baba ve dervişleri serbest bırakılır[273].

Söz konusu eserde bulunan daha pek çok parça, Otman Baba ve abdallarının gittikleri şehir ve kasabalarda, mahallî yönetim çevreleri tarafından hiç te hoş karşılanmadıklarını, sık sık takibata mâruz kaldıklarını gösterdiği gibi, yine de fazla bir baskıya tâbi tutulmadıklarını, çünkü bu tâkibatın ülemânın baskısıyla icrâ edilmekte olup genellikle ciddî sonuçlara yol açmadığını da göstermektedir. Her hâlü kârda, II. Mehmed Fatih devrinde Kalenderîler'e mümkün olabildiğince müsait davranılmakta olduğunu, bu sûretle onların yönetimle ilişkilerinin sertleşmeden sürdürülmesine çalışıldığını söyleyebiliriz.

Böylece, I. Mehmed Çelebi zamanında (1413–1421) Şeyh Bedru'd-Dîn ve Torlak Kemal isyanları dolayısıyla uğratıldıkları baskı ve takibat istisnâ edilirse, Osmanlı yönetiminin hiç olmazsa II. Bayezid devri başlarına kadar Kalenderîler'e karşı genellikle ılımlı bir siyaset uyguladığını kabullenmek gerekiyor. II. Bayezid devri ise bu ılımlı siyasetin tersine döndüğü bir dönemi belirler.

Görünüşe göre bu değişime II. Bayezid'e karşı düzenlenen bir suikast olayı sebep olmuş gibidir. Bu olay, sultanın 1492 yılındaki Arnavutluk seferi esnâsında vukû bulmuş olup, o devri anlatan

[273] *A.g.e.*, vv. 142 b-169 b. Burada olay çok uzun bir şekilde bütün tafsilâtıyla anlatılmaktadır.

hemen bütün vekāyînâmeler bundan bahsederler. Rivâyete göre, hedefine ulaşmayan bu suikast teşebbüsü, bir *Kalenderî* (veya *Haydarî*, *Torlak*) tarafından gerçekleştirilmek istenmiştir[273]. Bu teşebbüsün doğurduğu tedhiş hâleti rûhiyesi içinde sultan olayı tahkik ettirmiş, ve sonunda Otman Baba dervişleri suçlu bulunarak idam olunmuştur. Ancak bununla yetinmeyen sultan, muhtemelen etrafındakilerin de telkinleriyle Rumeli topraklarındaki bütün Kalenderî dervişlerinin bir cezâ olarak Anadolu'ya sürülmelerini emretmiştir[274]. Böylece Rumeli'de gerçek anlamda bir "Kalenderî Avı" başlamış ve ele geçirilenler Anadolu'ya sürgün edilmiştir.

II. Bayezid'in Osmanlı topraklarında Rumeli yakasında giriştiği bu harekâtın bir benzerini de aynı devirde İran'da Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın gerçekleştirdiğini, bizzat II. Bayezid'e yolladığı bir mektubundan anlıyoruz. Uzun Hasan bu mektubunda, İran'daki Kalenderî ve Haydarî dervişlerini te'dip ettiğini, işledikleri bazı kötülük ve hareketlere son vermek sûretiyle memleketini onların şerrinden kurtardığını bildiriyordu[275].

XVI. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı merkezî yönetiminin Kalenderîler'e karşı sertleşmesinin belki daha önemli bir başka sebebi ise, kanaatimizce Anadolu'da bu sıralarda baş gösteren Şiî-Safevî propaganda olmuştur. Bu propagandanın başlangıç tarihi, bilindiği üzere 1500'lü yıllar dolaylarıdır. Şah İsmail'in İran'da bu tarihlerde resmen Safevî Devleti'ni kurmasını müteakip, Anadolu'ya yolladığı halifeleri aracılığıyla başlattığı propaganda ile, Osmanlı merkezî yönetiminin Kalenderîler'e karşı giriştiği sert

[273] Bu konu aşağıda geniş olarak ele alınacak ve ilgili referanslar da orada verilecektir.

[274] Şimdilik bk. Kissling, s. 13'teki *Menâkıb-ı Sultan Bâyezîd Han*'dan nakledilen metin, vv. 35B-36b:

> "Ve taraf-ı pâdişâhîden emir vârid oldı ki Rumili'nde ne kadar bid'at *Abdal* ve *Işık* ve nâ-hak-gû zindîklar var ise teftîş olunub şer'ile küfür söyleyenlerin haklarından geline deyü Edirne kadısı İsa Fakih nam kadıya hitâben hüküm sâdır olub Mevlânâ İsa Fakih dahî hükm-i hümâyûn mûcebince teftîş idüb *Osman Dede Dervişleri*'nden bir kaçını getürüb Edirne'de ber-dâr itdiler. Bâkî derviş tâyifesin Anadolu'ya sürdüler".

ayrıca bk. Solakzâde, s. 304.

[275] Bk. *Tâcizâde Sa'dî Çelebi Münşeâtı*, nşr. Necati Lugal-A. Sadık Erzi, İstanbul 1956, s. 28; Krş. O. Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 227.

politikanın aynı zamana rastlaması bizce bir rastlantı olmamalıdır. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'da yoğun bir faaliyet gösteren ve kısa zamanda Rumeli'ye sıçrayan Hurûfîlik cereyanı ile temasa geçen Kalenderî zümrelerin, zaten resmî ideolojiye, yani Osmanlı Sünnîliğine muhalif olmaları, hiç şüphe yok-ki, Şîî-Safevî propaganda için çok uygun bir zemin oluşturuyordu. Üstelik II. Bayezid'in sıkı takip siyaseti dolayısıyla artık merkezî yönetimin resmen kendi aleyhlerine döndüğünü anlamış bulunan Kalenderîler'in, kendilerine yeni bir siyasî dayanak aramaları kadar tabii bir şey olamazdı. Bu da onları Safevî yandaşlığına itmiş olmalıdır[276]. Bu sebeple, II. Bayezid'in Kalenderîler'i 1492' de Anadolu'ya sürdürmesinin, hiç te isabetli olmadığı, bir on yıl sonra ortaya çıkıyordu. Zira böylece Safevî propagandası Anadolu'da kendisiyle işbirliği yapmağa hazır, küçümsenemiyecek sayıda bir kitle bulmuş oluyor, ayrıca buradaki Kalenderî zâviyeleri de hazır propaganda üsleri haline geliyordu.

Gerçekten de artık XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı vekâyînâme ve belgelerinde, Kalenderîler'in Şîîlik ve Safevîler'le ilişkilerini vurgulamakta olup, daha önceleri rastlanmayan ifade ve deyimlere sık sık tesadüf edilmektedir. "*Ehl-i bid'at bî-mezheb Işıklar*", "*Ehl-i Rafz*", "*Ehl-i İlhad*", "*Tâyife-i Kalenderân-ı Râfıziyan*" ve "*Tâyife-i Râfıziyye*" benzeri ifadeler bunun açık örnekleridir[277]. Hattâ bazı gayrı resmî kaynaklarda bile, Kalenderîler'in Safevî taraftarı olduklarını açıkça belirtmekten çekinmedikleri dile getirilmektedir. Meselâ Aziz Mahmud Hüdâyî'nin *Tezâkir-i Hüdâyî* başlığı altında toplanmış eserinde mevcut

> "Işık tâyifesi ve anlarun habâseti vasfolunmaz. Her dâyim Kızılbaş'ın zuhûr ve intişarın temennî iderler idi. Elhamdülillah aksi oldu ve hâlâ Hakk ancalar olmaz. Yine fursat Şâh'undur dirler."

cümlesi, bunun iyi bir örneğini teşkil eder[278].

Hiç şüphesiz, Osmanlı merkezî yönetiminin, Kalenderî zümrelerinin bu tavırlarını müsamaha ile karşılaması, hele İran'la sürekli mücadelelerin kısa aralıklarla sürüp gittiği XVI. yüzyılda

[276] Krş. Köprülü, "Abdal", *THEA.*, s. 36.
[277] Msl. bk. Nişancı, ss. 233-38; Ahmed Refik, "*Râfızîlik*", s. 40-taki 975/1567 tarihli belge ve daha başkaları.
[278] Bk. *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 2572, v. 89 a.

buna göz yumması elbette düşünülemezdi. Bu yüzdendir ki, Kanûnî Sultan Süleyman ve daha sonraki hükümdarların dönemleri, bu yüzyıl boyunca Kalenderîler üzerindeki sıkı kontrol ve baskı siyasetinin daha da fazlalaştığı, onlar açısından ise, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu günlerden beri yaşadıkları en talihsiz bir süreç olarak dikkati çeker.

Söz konusu dönemin kaynakları bu tesbiti gayet açık bir şekilde yansıtmakta, özellikle arşiv belgeleri bu konuda bir hayli ilginç malzeme ihtiva etmektedir. Bunlara bakıldığı zaman, Osmanlı merkezî yönetiminin, imparatorluk dahilindeki hemen bütün Kalenderî zâviyelerine karşı göz açtırmayan bir denetleme ve baskı kampanyası başlattığını, buralarda yaşayan Kalenderî zümrelerini iyice sıkıştırdığını görmemek kabil değildir. Bu belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, en çok Rumeli'de Varna ve Selânik sancaklarında, Rodos adasında; Anadolu'da da Denizli, Afyon ve özellikle Sultanönü (Eskişehir) sancaklarında yoğunlaştığını müşahede ettiğimiz bu baskı ve takip siyasetinin temel sebebi, Kalenderîler'in, Osmanlı yönetiminin ana ideolojisi olan *Ehl-i Sünnet ve Cemâat* mezhebine aykırı inanç ve hareketleri olmaktadır. Meselâ belgelerde "*Şer'i Şerîf'e ve Dîn-i İslâm'a muğâyir bâzı kelimât itmek*"[279], "*Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebi üzre olmayub hilâf-ı şer' vaz' üzre olmak*"[280] veya "*Rafz u ilhâd üzre olmak*"[281] gibi suçlamaların yanında, "*Şarap îmal idüp satmak ve içmek*"[282], "*Şeyhlerini peygamber îlân itmek*"; "*Müslüman mezarlıklarına Yezîdler makberesi dimek*"; "*Müslümanların namaz kılmalarına engel olmak*" ve "*Câhil halkı dalâlete sevk itmek*" gibi[283] fiilî bir takım suçların da yer alması bunu gösteriyor. Yapılan tahkikat sonunda bunların gerçekten işlendiği anlaşılırsa, Kalenderîler'in hemen cezâlandırılması yoluna gidilmediği, bir daha *rafz u ilhâd'a* dönmeyip "*evkat-ı hamseye müdâvemet*" şartıy-

[279] Msl. bk. Ahmed Refik, *a.g.m.*, ss. 34-35'teki 12 Muharrem 967/14 Ekim 1559 tarihli belge metni.

[280] Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 35-36'daki 10 Safer 967/11 Kasım 1559 tarihli belge metni.

[281] Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 50-51'deki 15 Safer 980 / 28 Mayıs 1572 tarihli belge metni.

[282] Msl. bk. *a.g.m.*, s. 37'deki Rebîulevvel 967/Kasım 1560 tarihli belge metni.

[283] Msl. bk. *a.g.m.*, ss. 38-39'daki 15 Safer 975 / 21 Ağustos 1567 tarihli belge metni.

la yerlerinde bırakılmalarına izin verildiği gözlenmektedir[284]. Bununla birlikte, bu şartları kabule yanaşmayanlar veya kabul ettikleri halde uygulamayanlar olursa sürgün ve hapis cezâsına çarptırıldıkları, yine belgelerden anlaşılmaktadır[285].

Nişancı Mehmed Paşa da tarihinde, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Kalenderî zâviyelerini teftişe tâbi tutturduğunu, bunun sonunda "*ferîk-i zindîk Işık tâyifesi*"nden pek çok *mülhid*'in zâviyelerden sürülüp çıkarıldığını ve muhtelif kalelerde hapsedildiğini bildirmek sûretiyle belgeleri doğrulamaktadır[286].

Kalenderî zâviyelerinde XVI. yüzyılın ortalarından itibaren girişilen bu temizlik hareketinden nasibini fazlasıyla alan, Sultanönü sancağındaki Seyyid Gazi Zâviyesi olmuştur. Dönemin kaynaklarından Âşık Çelebi'nin tezkiresine göre, "*bir dâr-ı fısk u dalâl olup her yerden anası atası azarlamış battallar ve işden kaçub Işık olmuş pösteki* (.......) *abdallar*" ın toplandığı bu büyük zâviye[287], Kalenderîler'in Anadolu ve Rumeli topraklarındaki en baş merkeziydi. Bu sebeple burasını Kalenderîler'den kesin olarak temizlemeye karar veren merkezî yönetimin, bu kararı Seyyidgazi kadısı Mustafa b. Hasan vasıtasıyla uygulamaya koyduğu müşahede ediliyor. Sonunda 1580 yılında, *Tarîk-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat*'i takibe razı olanların dışında kalanlar tutuklanarak Kütahya kalesine hapsedilmiş ve zâviye bir medrese haline getirilerek bir "*Dârü't-Tâlîm-i ilm-i dîn*"[288] olmuştu. Böylece, Anadolu Selçukluları zamanından beri yaklaşık üçyüz yıldan fazla bir süredir Kalenderîler'in en büyük merkezi rolünü üstlenen Seyyid Gazi Zâviyesi[289], yeni bir kimlikle mevcudiyetini sürdürmeye çalışacaktı.

[284] Msl. bk. *a.g.m.*, s. 31'd3ki 23 Ramazan 966/29 Haziran 1559 tarihli belge metni.

[285] Msl. bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *5 Numaralı Mühimme Defteri*, ss. 479-480. Burada, yakalanan *Işıklar*'ın Rodos kalesine sürgün edildikleri bildiriliyor.

[286] Nişancı, ss. 237-38:

> "Min ba'd diyâr-ı Osmaniye'de karar itmesünler deyü buyurulmağın zâviyelerde ve hânikahlarda bulunan *mülhidler*'i sürdüler çıkardılar".

[287] Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971, v. 175 a.

[288] Msl. bk. yukarda 279 nolu notta gösterilen belge; ayrıca bk. Atâyî, *Zeyl- i Şakayık*, İstanbul 1268, I, 56.

[289] Seyyid Gazi Zâviyesi'ne dair şimdilik bk. Hasluck, *Christianity*, II, 704-11; Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Wien 1981, ss. 80-91. Bu zâviye ileriki bölümde geniş olarak ele alınacak ve asıl referanslar orada verilecektir.

Bununla birlikte, bazı arşiv belgeleri, sürgünden kurtulup gelen Işıklar'ın zaman zaman zâviyeyi ele geçirerek burasını yeniden eski haline getirmeye çalıştıklarını gösteriyor. Bunlar vakıf mallarını kendilerine harcayıp câmiin harap olmasına ve medresenin işlemez hale gelmesine sebebiyet vermişler, hattâ eskiden olduğu gibi serkeşliğe başlamışlardır[290]. Ancak bu gibi durumlar fazla sürmemiş, çok geçmeden burası bir Bektaşî zâviyesi olmak sûretiyle yeniden devlet kontrolüne girmiştir.

Kısaca diyebiliriz ki, XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı merkezî yönetiminin Kalenderî zümrelerine uyguladığı siyasetin hareket noktası, zaten başından beri Ehl-i Sünnet inançları dışında bulunmaları yüzünden zaman zaman yönetime karşı çıkma eğilimini saklamayan bu muhalif ve marjinal zümrelerin, Şîî-Safevî propagandasına paralel olarak siyasî tercihlerini Osmanlı yönetimine karşı kullanması ve sık sık toplum düzenini bozma eğilimine girmesidir. Bu durumda merkezî yönetimin bahis konusu yüzyılda Kalenderîler'e karşı bütün tavırlarını, genelde Safevî propagandasına uyguladığı söndürme politikasının bir parçası şeklinde değerlendirmek belki daha doğru olacaktır. Bu sebeple yukarda bahsi geçen tedbirlerin aslında bir *sünnîleştirme* siyasetinden ibaret bulunduğunu unutmamalıdır. Yukarıya aldığımız, arşiv belgelerinde sık tekrarlanan "*Rafz u ilhâdı terkettirip Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebine döndürme*" ve bunun göstergesi olan "*Evkat-ı hamseye müdâvemet*"i sağlamanın amacı bundan ibaretti.

Sonuç olarak, XIV.-XVII. yüzyıllar boyunca Kalenderîler'le Osmanlı merkezî yönetimi arasındaki ilişkileri, daha başından beri ana hatları belirlenmiş bir siyasetin kesin tavrı değil, devletin gelişme süreci ile değişen siyasî şartların gereğine göre değişkenlik gösteren bir politika olarak düşünmek gerektiğini söylemeliyiz.

VI — KALENDERÎLER, HALK HAREKETLERİ VE ANARŞİK OLAYLAR:

Daha önce giriş bölümünde de özellikle vurgulanmaya çalışıldığı üzere, Kalenderîlik daha teşekkül ederken ortodoks tasavvufa ve toplum nizamına karşı bir muhalefet, bir tepki temelinden

[290] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *22 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 90'daki 20 Safer 981/21 Haziran 1573 tarihli belge metni.

yola çıktığı için, yapısı da buna göre marjinal bir nitelik kazanmıştır. İşte Kalenderîliğin bu karakteri, kendi tarihî gelişme süreci boyunca sık sık bir takım halk hareketlerinde yönetime karşı rol almak sûretiyle kendini göstermiştir.

Gerçekten de, daha Anadolu Selçukluları devrinden itibaren Anadolu'da meydana gelen bazı siyasî, sosyal ve iktisadî kargaşa dönemlerinde Kalenderî zümrelerinin bir takım ayaklanmalara ve hareketlere katıldıklarını görürüz. 1240 yılındaki Babaî isyanı, bugünkü bilgilerimize göre Anadolu'da Kalenderî zümrelerinin katıldıkları ve hattâ teşkilatlanmasına önayak oldukları ilk ayaklanma hareketidir. Kalenderîler'in bu olaydaki rollerine dikkati ilk çeken, F. Köprülü olmuştur[291].

Orhan Gazi zamanında sebebiyet verdikleri bazı ufak tefek hâdiseler istisnâ edilirse[292], XV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Kalenderîler'in katıldıkları başka bir hareket bilmiyoruz. Ama 1416 (yahut 1420) yılında vukû bulan ünlü Şeyh Bedru'd-Dîn isyanı, Babaîler isyanından sonra Kalenderî zümrelerinin (bu defa *Torlaklar*) düzenleyip yönettikleri ikinci büyük ayaklanma hareketidir[293]. Biz burada olayın yalnızca bu yönüyle meşgul olacak, isyanın tarihçesini, sebeplerini ve safhalarını araştırmayacağız.

[291] Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 302.

[292] Bk. yukarda s. 122.

[293] Bilindiği üzere Şeyh Bedru'd-Dîn ve isyanı hakkında bugüne kadar oldukça fazla sayıda –amatör ve profesyonel– araştırma yapılmış bulunmaktadır. Türkiye'de 1960'lı ve 1970'li yıllarda yayınlanan amatör ve ideolojik maksatlı sathî yayınlar istisnâ edilirse, M. Şerefeddin (Yaltkaya)'nın *Sımavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul 1340-1924)'inden, A. Gölpınarlı'nın aynı adı taşıyan (İstanbul 1966, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*)'ine kadar ve ondan sonra bazı araştırmalar yayınlanmıştır. Türkiye dışında ise, bazı eserlerde meseleye sık sık temas olunmakla birlikte, müstakil çalışmalar arasında özellikle Franz Babinger'in "*Schejh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simav*" (Der Islam, XI (1921), ss. 1-106) adlı hacimli makalesiyle, Ernst Werner'in "*Häresie, Klassenkampf und religieuse Toleranz in einer Islamich-christlichen Kontaktzione: Bedr ed-din und Börklüce Mustafa*", *ZG*, XII/1 (1964), ss. 225-76) isimli araştırmasını ve bilhassa Nedim Filipoviç'in *Princ Musa i Şeyh Bedreddin* (Sarajevo 1971) adlı hacimli kitabını mutlaka zikretmek gerekir. Şeyh Bedru'd-Dîn ve fikirleri, daha sonraki devirlerde Osmanlı düşünce hayatındaki etkileri, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Resmî İdeoloji ve Buna Muhalefet Meselesi* (*XV.-XVII. Yüzyıllar*) ismiyle yayınlamak niyetinde olduğumuz monografide geniş olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Olaydan bahseden kaynaklara baktığımızda, hem Aydın'da Börklüce Mustafa ve Manisa'da Torlak Kemal tarafından yönetilen ayaklanmaların, hem de bizzat Şeyh Bedru'd-Dîn'in Dobruca'da teşkilatlayıp fiiliyat sâhasına intikal ettirdiği isyanın geniş çapta Kalenderîler'le alâkalı bulunduklarını görürüz. Şeyh Bedru'd-Dîn'in Torlaklar'la ilk teması, İznik'teki ikameti esnasında olmuştu. Kendisi o sıralarda I. Çelebi Mehmed tarafından burada ikamete mecbur tutulmuştu. Torunu Halil b. İsmail'in yazdığına göre, muhtemelen, –sonradan halifesi de olacak olan– Torlak Kemal'in başında bulunduğu bir Torlak zümresi Şeyh Bedru'd-Dîn'le burada ilişki kurmuştu[294].

Osmanlı kaynaklarının belirttiğine göre ayaklanmayı ilk başlatan Börklüce Mustafa olmuştu. Kendisi Aydın'da Karaburun mıntakasında ayaklandı[295]. Oruç Beğ'e bakılırsa, Börklüce Mustafa kendini *mehdî* ilân etmişti. Olaylara çağdaş Bizans tarihçisi Dukas'ın onun müridlerine dair bize verdiği bilgiler, bunların "*yalın ayak başı kabak*" Kalenderî dervişleri olduğunda şüphe bırakmıyor[296]. Müslümanlarla Hıristiyanlar'ın eşit olduğunu, mülkiyetin ortak olması gerektiğini savunan Börklüce Mustafa (Dede Sultan)[297], Şehzâde Murad idaresindeki Osmanlı kuvvetleri tarafından kıstırılarak öldürüldü[298]. Hemen bütün kaynaklar, bunu duyan Şeyh Bedru'd-Dîn'in, İznik'i aniden terkederek İsfendiyaroğulları'nın topraklarına sığındığını, oradan Karadeniz'i geçip Erdel üzerinden Dobruca'ya gittiğini yazarlar[299]. İşte tam bu sırada Manisa yakınlarında da Torlak Kemal ve müridleri isyan etmişlerdir. Aslen bir Yahudi mühtedîsi olduğu rivayet edilen bu zatın iki bine yakın torlağı yönettiği söylenir[300]. Fakat bu isyan da başarıya ulaşamamış, müridleriyle birlikte yakalanan Torlak Kemal, idam olunmuştur.

[294] Bk. yukarda dipnot: 198; bu konuda ayrıca bk. Colin Imber, "The wandering dervishes", *Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar*, University of Manchester 1977-1978, Manchester 1980, s. 45.

[295] Oruç Beğ, s. 43; Âşıkpaşazâde, s. 91; Neşrî, I, 146.

[296] Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 68.

[297] *A.g.e.*, s. 17.

[298] Oruç Beğ, s. 44; Âşıkpaşazâde, aynı yerde; Neşrî, I, 146; Imber, s. 46.

[299] Oruç Beğ, ss. 44-45; Âşıkpaşazâde, s. 92; Neşrî, aynı yerde.

[300] Oruç Beğ. s. 44.

O esnâda Dobruca'da bulunan Şeyh Bedru'd-Dîn'in doğruca meşhur Sarı Saltık Zâviyesi'ne gittiği biliniyor. Onun, başlatacağı isyan için burasını üs olarak seçmesi kanaatimizce bir tesadüf değildi. Zira zâviye uzun zamandan beri Dobruca'daki Kalenderîler'in, yani Işıklar'ın merkezi idi[301]. Şeyhin kendine taraftar toplamak için yaptığı propagandalarda geniş ölçüde bu Işıklar'dan yararlandığını, en hararetli taraftarlarının da onlar olduğunu biliyoruz.

XVI. yüzyıla geldiğimizde, yine Kalenderîler'in kalabalık sayıda katıldıklarını gördüğümüz üç büyük isyan hareketi daha önümüze çıkıyor: Bunlardan ilki, II. Bayezid devrinde vukû bulan Şahkulu (veya Şeytankulu) isyanı, ikincisi Bozuklu Celal ayaklanması, üçüncüsü ise Kanûnî Sultan Süleyman devrindeki Şah Kalender hareketidir.

Bilindiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu topraklarında Safevî propagandası başladığı zaman, Şah İsmail'in halifeleri özellikle yarı göçebe ve köylü reâyâ arasında faaliyet gösteriyorlardı. Bunlardan biri olan, Şahkulu Baba Tekeli lâkabıyla ünlü, Tekeli aşîretine mensup bir Türkmen babası, 1511 yılında oldukça geniş çaplı bir isyan çıkardı ve bu isyan kısa zamanda yayılma istidadı gösterdi. Bizi burada ilgilendiren husus, isyanın neden ve ne sûretle çıkıp geliştiği meselesinden çok[302], olayda Torlaklar'ın rolüdür. Bu konuda Osmanlı kaynaklarında rastlamadığımız bilgileri bize M. Baudier veriyor. O, eserinin Torlaklar'a ayrılmış bölümünde Şahkulu isyanından uzun uzadıya söz etmekte, özellikle Torlaklar'ın bu isyandaki faaliyetlerinden bahiste bulunmaktadır. Ona göre Şahkulu, Allah'ın gökten kendisine semavî bir kılıç indirdiğini, bununla ilâhî iradeyi gerçekleştireceğini, Osmanlı sultanı Bayezid'in son günlerini yaşamakta olduğunu halifeleri vâsıtasıyla propaganda ediyordu. Her kim kendine karşı gelirse semavî kılıcıyla hayatına son verecekti. Onun bu sözleri hem

[301] Ahmed Refik, ss. 23-24.

[302] Bu isyan hakkında bk. Hoca Sâdü'd-Dîn, III, 162-181; Müneccimbaşı, III, 436-38; Ahmed Refik, ss. 25-26; Şehabeddin Tekindağ, "Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı", *BTTD*, sayı: 3-4, Aralık 1967-Ocak 1968, ss. 34-39, 54-59; Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safaviden in Persien...", *Der Islam*, XL (1965), ss. 145-58; Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara 1976, ss. 32-34; Jean-Louis Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, Les Safavides et Leur Voisins*, İstanbul 1987, ss. 26-29.

Kızılbaş Türkmenler'i hem de geniş çapta Torlaklar'ı etkilemişti. Bu yüzden onun emrine girdiler ve ayaklanmaya katıldılar[303]. Sonuçta Osmanlı kuvvetleri uzun mücadeleden sonra, kendilerinin de ağır kayıplar vermesi pahasına Şahkulu'nu yenerek İran'a kaçırmışlardı. Torlaklar yakalanmış ve II. Bayezid'in hışmından kurtulamıyarak cezâlarını hayatlarıyla ödemişlerdi[304].

Osmanlı kaynaklarında geçmeyen, M. Baudier'nin verdiği, bizim açımızdan önemli olan bu teferruatın hangi kaynaklardan alınarak olaydan yaklaşık yüz yıl sonra kaydedildiği bizce meçhul olmakla beraber, bize iyi bir malzeme sunduğunu itiraf etmeliyiz.

Bozoklu Celal isyanına gelince, lâkabından da anlaşılacağı gibi, Bozok mıntakasında yaşamakta olan bir Kalenderî şeyhinden başka biri olmayan bu zat, Şah Velî lâkabıyla isyan ettiği için Osmanlı kaynaklarında her iki şekilde de anılır. Kendisi isyana karar verdiği zaman Bozok'tan kalkıp Tokat taraflarına gitmiş, burada bir mağarada uzunca bir müddet inzivâya çekildikten sonra, kendisini "halife-i zaman ve mehdî-i devran" ilân ederek etrafına pek çok kişi toplamıştı. Muhtelif rivayetlere göre 20.000 civarında bir miktara bâliğ olan taraftarlarıyla faaliyete geçince, hareketi bastırmak için Rumeli Beğlerbeği Ferhat Paşa görevlendirilmiş, Dulkadırlı Şehsuvaroğlu Ali Beğ'den de yardımcı olması istenmişti. Ancak 1519 yılında çıkan bu isyanı bastırmak, Şehsuvaroğlu Ali Beğ'e kısmet olmuştu[305].

Osmanlı kaynakları Bozoklu Celal'in bir Kalenderî şeyhi olduğunu ima ederler. Yalnız bazıları onu "*mecânîn abdal kisvetine girmiş biri*" olarak nitelerken[306], yalnız Müneccimbaşı onun hakkında açıkça "*Kalender*" demektedir[307]. Kaynaklarda etrafına toplananların ne tür kişiler olduğuna dair herhangi bir tafsilat mev-

[303] Baudier, ss. 199-200.

[304] *A.g.e.*, s. 200.

[305] Bozoklu Celâl (Şah Veli) isyanı hakkında bk. Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 384-85; Müneccimbaşı, III, 471; Solakzâde, ss. 414-15; Ahmed Refik. s. 27; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, ss. 95-98; Sümer, 72-74; Bacqué-Grammont, "Notes et documents sur la révolte de Şah Veli b. Şeyh Celal", *AO*, VII (1982), ss. 6-69;

[306] Msl. bk. Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 384.

[307] Msl. bk. Müneccimbaşı, III, 471.

cut değilse de, en başta bizzat şeyhin müridleri olan Kalenderî dervişlerinin bulunduğunu tahmin etmek zor olmamalıdır.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk saltanat yıllarında, 1527'de vukûa gelen Şah Kalender isyanının ise, en az Şahkulu'nunki kadar geniş çaplı ve önemli bir ayaklanma olduğunu söylemek gerekir[308]. Kaynaklar, bu isyanı sahneleyen Şah Kalender (veya Kalender Çelebi)'nin, Balım Sultan'ın torunu olduğunun söylendiğini belirtirler. Kendisi o tarihlerde Hacı Bektaş Zâviyesi'nin şeyhi idi ve lâkabının da gösterdiği gibi bir Kalenderî olup etrafındaki müridleri Kalenderîler'den, yanı Işıklar'dan ve Abdallar'dan oluşuyordu[309].

Şah Kalender önce üstüne gelen Osmanlı kuvvetlerini yenmeyi başardı. Fakat sonunda Veziriâzam İbrahim Paşa tarafından yenilgiye uğratıldı; kendisi de yakalanıp idam olundu. Osmanlı kaynakları, onunla birlikte savaş alanında kanının son damlasına kadar savaşmakta diretenlerin bizzat kendi müridleri, yani Işıklar ve Abdallar olduğunu yazarlar[310].

Buraya kadar zikredilen örneklerin yalnızca kaynaklara yansıyabilenler olduğunu söylemek herhalde fazladandır. Daha benzeri pek çok olayda Kalenderîler'in hisseleri bulunduğu tahmin edilebilir. Özellikle XVII. yüzyıl başlarındaki Celâlî isyanları içinde de onların payını hesaba katmak fazla hayalcilik olmasa gerektir; zira bu zümreler isyan liderleri için, zaten merkezî yönetimle başı dertten kurtulmayan hazır bir kaynak oluşturuyordu.

Kalenderî zümrelerinin, soygunlar, suikastler vb. anarşik olaylardaki rollerine gelince, kaynaklarımız bu konuda da oldukça zen-

[308] Şah Kalender isyanı konusunda şunlara bakılmalıdır: Celalzâde, vv. 165a-170b; Mevlânâ İsa, vv. 49b-50b; Solakzâde, ss. 444-46; Müneccimbaşı, III, 483-84; Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, İstanbul 1283, I, 120-22; ayrıca bk. Ahmed Refik, ss. 29-30; Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *SI*, LXII (1985), ss. 155-171; Imber, s. 47.

[309] Peçevî, I, 120:

"Ne kadar *Işık* ve *Abdal* nâmına akîdesi nâ-pâk bed-mezheb var ise yanına cem'olmağla yiğirmi otuz bin eşkıyâ idüğü tahkîka irmişdir".

krş. Mevlânâ İsa, v. 50a:

Varalum bile hâna rû be-rû gel
Işıklar cem'olur bir hayli leşker
. . . .
Var idi bile bir nice *Işıklar*

[310] Msl. bk. Celâlzâde, 168b; Peçevî, I, 122.

gin malzemeler sunmaktadır. Meselâ II. Bayezid'i 1492 yılında Manastır yakınlarındaki Pirlepe yolunda bir Kalenderî (Torlak yahut Haydarî) dervişi tarafından yapılan suikastten daha önce bahsedilmişti. Kendisinin mehdî olduğunu söyleyerek elindeki hançerle sultana saldıran bu dervişi, o sırada yanında bulunan İskender Paşa engellemiş ve kılıcıyla parçalamıştı[311].

Buna benzer bir suikast teşebbüsü de Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı yine bir Kalenderî dervişi tarafından 1579 yılında gerçekleştirilmiş, ama bu defaki başarıya ulaşmıştı. Ağır yaralanan ihtiyar vezir ölümden kurtulamamış, suikastçi de hapsedilmişti[312]. Bu suikastın siyasî bir komplo olması kuvvetle muhtemeldir. Bu ihtimali düşündürecek şeylerin başında, suikastçi dervişin üstü aranmadan rahatça toplantı yerine girebilmesi ve üstelik veziriâzama yaklaşabilmesi geliyor. Herhalde Sokullu Mehmed Paşa'nın rakipleri, basit ve meczup bir Kalenderî dervişini bu iş için ayarlamak sûretiyle kendilerini gizlemeyi ümit etmiş olabilirler.

XVI. yüzyıla ait arşiv kayıtları, bu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok yerinde meydana gelen soygun, eşkıyâlık ve katil gibi, bir bakıma anarşi unsuru sayılabilecek olaylara Kalenderîler'in sık sık karıştıklarını gösteriyor. Bu kayıtlara bakılırsa, bu konuda başı çeken Kalenderî zümrelerinden biri, Seyyid Gazi Zâviyesi Işıkları'dır. Eskişehir yöresinde pek çok olaya sebep olduklarından, bunlardan bir kısmının Kütahya kalesine hapsedilmek sûretiyle cezâlandırıldıkları anlaşılıyor[313]. Aynı şekilde Dobruca'daki Sarı Saltık Zâviyesi Işıkları da sık sık "*cem'iyyet üzre olub dalâlet ile fesâd ve şenâatden hâlî*" kalmadıklarından Varna kadısı bunları oradan kovmak zorunda kalmıştı[314]. Hamid Sancağı'ndaki Kalenderîler ise halkı sık sık rahatsız etmekte, "*hilâf-ı Şer'-i şerîf evzâ've etvarlarının nihayeti olmadığı*" gibi, "*çeng ü çiğâne ile*" gezerek sağa sola sarkıntılık yapıyorlardı[315]. Ilgın'daki Kalende-

[311] Bu konuda yukarda dipnot: 273'te zikredilen kaynaklardan başka bk. Oruç Beğ, s. 138; Hoca Sâdü'd-Dîn, II, 71; Cantacasin, s. 225; Imber, s. 46.

[312] Msl. bk. Solakzâde, s. 601; krş. İ. Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, 2. bs., III, 48-49.

[313] Ahmed Refik, s. 31'deki 23 Ramazan 966/29 Haziran 1559 tarihli belge metni.

[314] *A.g.m.*, ss. 35-36'daki 10 Safer 967 / 11 Kasım 1559 tarihli belge metni.

[315] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *3 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 428'deki 28 Ramazan 968 / 12 Haziran 1561 tarihli belge.

rîler de yoldan geçenleri soyuyorlar, kısaca eşkıyâlıkla meşgul oluyorlardı[316]. Selânik Sancağı'ndaki Ahyolu Işıkları, Sünnî halkın ibadet yapmasına engel oldukları gibi, yollarda aynı şekilde soygunculuk ta yapıyorlardı[317].

Yukarıya alınan örneklerin çok sayıda benzerleri Mühimme Defterleri'nde mevcut olmakla birlikte, bu zikredilenlerin meselenin anlaşılmasına yeteceği muhakkaktır. Burada sorulması gereken temel soru herhalde şu olmalıdır: Neden Osmanlı İmparatorluğu'nda özellikle de XVI. yüzyılda Kalenderî zümreleri böyle marjinal bir mistik çevre oluşturuyorlardı? Neden topluma ve merkezî yönetime bu kadar karşı idiler?

Kanaatimizce bu sorunun cevabını tek bir sebebe dayanarak açıklayabilmek zordur. Yalnız şurası muhakkaktır ki, bir defa genelde Kalenderîliğin mistik ve sosyal temelindeki toplumu ve inançlarını dışlama ve onun kurallarına ters bir şekilde yaşama geleneğinin önemli ölçüde bu vâkıada rolü olmalıdır. Bunun dışında, bu zümreleri oluşturan dervişlerin geldikleri ve bulundukları sosyal menşe'leri de eklemek gerekir; zira, yaklaşık XIV. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Kalenderî zümrelerinde artık gerçek anlamda tasavvuf tefekkürü sona ermiş, zamanla bozulan içtimaî ve iktisadî şartların tesiriyle, yozlaşmış, bayağı ve niteliksiz telâkki ve düşünceler, kaba ve sefil bir hayat tarzı baş göstermiştir. Suç işlediği için idam edilmekten veya hapse düşmekten korkan suçlular; evini barkını terkedip kaçan delikanlılar; işsiz güçsüz sefihler veya efendilerinin ağır işlerinden, angaryalarından bıkan firarî köleler, hattâ eşkıyâ, Kalenderîliğe intisap etmek sûretiyle bu zümreler arasında tebdil-i kıyafet ederek kendilerine bir sığınak buluyorlardı. Nitekim kaynaklarımızda zaman zaman bu tür olaylara rastlamak mümkün olmaktadır. Dolayısıyla insan malzemesi bu tür uyumsuz ve problemli, cahil olmaları sebebiyle gerçek tasavvufî düşünce ve hayat tarzı ile ilgisi bulunmayan kozmopolit zümrelerden oluşan çoğu Kalenderîler'in anarşik faaliyetlere eğilimli olmaları, fırsatını bulur bulmaz soygunculuk, eşkıyâlık, haydutluk yapmaları tabii hale

[316] Aynı arşiv, *36 Numaralı Mühimme Defteri*, s. 117'deki 8 Muharrem 987 / 7 Mart 1579 tarihli belge.

[317] Ahmed Refik, ss. 38-39'daki 15 Safer 975 / 23 Ağustos 1567 tarihli belge metni.

geliyordu. Onların toplumu dışlayan hareketleri, uyumsuz yaşayışları ve serkeşlikleri dolayısıyla toplum da onları dışlıyor, kaynaklarda görüldüğü üzere, gittikleri yerlerden kovuluyor, hapse atılıyorlardı. Toplumdan gördükleri bu itici tavırla yeniden topluma karşı hale geliyorlardı. Bu durum giderek bir "fasit daire" haline dönüşerek sürüp gidiyordu. İşte onların söz konusu durumlarını genel olarak bu şekilde açıklamak mümkün olabilir.

DOKTRİN, ERKÂN, ÂYİN VE İBADETLER, TEŞKİLAT

İKİNCİ BÖLÜM

DOKTRİN, ERKÂN, ÂYİN VE İBADETLER, TEŞKİLAT

I—DOKTRİN:

Giriş bölümünde Kalenderîliği doğuran sosyal ve mistik temelleri incelerken de geniş olarak görüldüğü üzere, Kalenderîliğin, esas olarak tepki ve muhalefet ruhuna dayalı bir mistik yapılanma geliştirdiği, bu yapılanmanın, eski Hind-İran mistisizmi ile, bunun islâmî döneminde tasavvufla sentezinden doğan Melâmetiye akımına dayandığı gerçeğini burada bir kere daha hatırlamak yerinde olacaktır. Zira, Kalenderîliğin doktrin yapısını anlayabilmek buna bağlıdır.

Kalenderîlik söz konusu mistik temelini ve sosyal niteliğini tarihî akış içinde İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde ve değişik zamanlarda yeni unsurlarla zenginleştirerek geliştirmiş ve hep muhalif bir çevre olarak süregelmiştir. Onun bu muhalif yapısına katkıda bulunan yeni unsurlar arasında, özellikle Anadolu sâhasında XIII. yüzyılda Vahdet-i Vücud telâkkisinin büyük payı olmuştur. Çünkü Kalenderîlik bu tarihten itibaren bütün inanç ve fikirlerini tam anlamıyla bu telâkkinin şemsiyesi altına sokmuştur. XV. yüzyılın başlarından itibaren de, İran'dan koğulan Hurûfîlik Anadolu'ya girme fırsatını bulunca, kendisine en emin sığınak olarak Kalenderî zümrelerini seçti. XV. yüzyılın son yıllarıyla XVI. yüzyılın başları ise, Safevî propagandası kanalıyla Osmanlı sâhası Kalenderî zümrelerini derinden etkileyecek çok önemli ve güçlü bir unsurun daha devreye girmesiyle neticelendi, ki bu Oniki İmam Şîîliği'nden başkası değildi.

İşte Osmanlı devri Kalenderîliği'nin doktrin yapısını incelerken bütün bu aşamaları birer birer dikkate almak gerekecektir.

A) Tasavvufî Unsurlar:

IX. yüzyılda İran ve Mâverâünnehir sâhalarında Melâmetîlik akımının eski Hind ve İran mistik telâkkileriyle karışması sonucu, gerçek anlamda bir tasavvuf akımı olarak oluşmaya başlayan ve X. yüzyılda belirginleşen Kalenderîlik, bu iki çevreden aldığı iki önemli

telâkkî üzerine dayanıyordu. Bu iki telâkkî, Kalenderîliğin ana karakterini teşkil eden *fakr* ve *tecerrüd*'den ibaretti.

1. *Fakr ve tecerrüd:*

Gezginci Budist ve Maniheist râhiplerde, hayatı asgarî seviyede sürdürmeye yarayacak şeylerin dışında hiç bir dünyevî varlığa itibar etmemek *(fakr)* ve bekâr ve münzevî bir hayat geçirmek *(tecerrüd)* şeklinde ortaya çıkan bu telâkkîler[1], islâmî dünya görüşüne ve sûfîlik anlayışına uyarlanmak sûretiyle Kalenderîlik'te en had safhada algılanmışa benzemektedir. XI. yüzyılda ünlü İran'lı mutasavvıf Hâce Abdullah-ı Ensârî, *Risâle-i Kalendernâme*'sinde, medresede öğrenci iken günün birinde bir Kalenderî dervişinin, yanına gelerek kendisine bu dünyanın işiyle uğraşmanın gereksizliğini anlattığını, dünyayı ve üstündeki her şeyi bırakıp yalnız Allah'a yönelmek gerektiğini söylediğini belirtir. O, bu ufak ama önemli eserinde, o günden sonra, tıpkı XIII. yüzyılda Şems-i Tebrîzî ile karşılaşmasından sonra Mevlânâ'nın yaptığı gibi, ilim ve irfanla, kitaplarla alâkasını keserek Hak ve hakîkat yoluna yöneldiğini ve böylece tasavvufa sülûk ettiğini anlatırken, çağdaşı Baba Tâhir-i Uryân'ın fikirlerine benzer şekilde[2], Kalenderîliğin *fakr* ve *tecerrüd* esaslarını dile getirir[3]. Dolayısıyla bir bakıma, hem Baba Tâhir'in dîvanı hem de Hâce Abdullah'ın bu risâlesi, bir anlamda Kalenderîliğin doktrinini bize açıklayan ilk metinler kabul edilebilir.

XIV. yüzyılın başlarında kaleme alınmış olan Seyyid Hüseynî'nin *Kalendernâme*'si ile, aynı yüzyılın ortalarında yazılmış Hatîb-i Fârisî'nin *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'si, Kalenderiliğin XIII-XIV. yüzyıllardaki doktrin yapısını sergilemek itibariyle aynı derecede öneme hâiz metinlerdir. Seyyid Hüseynî de aynı şekilde *fakr* ve *tecerrüd* esaslarını kısa ve öz olarak manzum bir biçimde terennüm eder. Ona göre, Kalenderilik âlem halkının hayrında şerrinde olmamak, Cennet ve Cehennem korkusu taşımamak, halk arasına karışmamak, mücerred olarak cihanı dolaşmaktır. İnsan terk ü tecrîd gibi değerli bir nakde ve teslim, rızâ, tevhîd ve sabır servetine mâlik olduktan sonra, parayı, altın ve gümüşü, malı ve mülkü hiç bir zaman özle-

[1] Bk. Ruben, s. 45; Bareau, s. 69; Widengren, s. 84.

[2] Bk. *The Rubaiyat*, çeşitli sayfalar.

[3] Bk. *Risâle-i Kalendernâme*, vv. 128a-132b.

meyecektir [4]. İnsanın gerçek dostu *Fakr*'dır. Bundan utanmadıktan sonra insanın başka şeylerle işi ne olabilir [5].

Hatîb-i Fârisî ise, kitabının giriş kısmından hemen sonraki bölümünü "*Fakirliğin fazîleti*"ne ayırmak sûretiyle meseleye ne ölçüde önem verildiğini göstermiştir. Hz. Muhammed'e atfedilen ünlü "Fakirlik benim övüncümdür" (الفقر فخرى) hadîsinin bahis konusu edildiği bu bölümde [6], *fakr*, insanı en olgun ve yüksek mânevî mertebelere eriştiren bir telâkki olarak takdim edilir. Zira insanı bu dünyanın bütün kaygularından kurtararak her iki cihanda aziz edecek olan *fakr*'dır. *Fakr* insanı sultan yapar. *Tecerrüd*, yani bütün insanlardan, dolayısıyla beşerî zaaflardan ve eksikliklerden soyutlanmak ta böyledir [7]. Fakirler Allah'ın has kullarıdırlar; felekler onlar sayesinde durur. Peygamber Mahşer Günü onlarla iftihar edecektir; çünkü onlar Allah'tan başka hiç bir şeye meyletmemişlerdir [8].

İşte bu telâkkiler daha IX. ve özellikle X. ve XI. yüzyıldan itibaren tıpkı gezginci Budist, Zerdüştî ve Maniheist râhipler gibi, yaşanan hayat tarzını ve dış görünüşü büyük ölçüde etkilemiş ve ilk Kalenderler, Baba Tâhir misalinde olduğu üzere, dağ ve tepe

[4] Bk. *Kalendernâme*, vv. 182b :

مايم قلندران معنى — درلنكر خويش هواى دينى

اسوده زخير وشر عالم — آزاد زجنت وجهنم

.... — ....

مستيم مجردان اطراف — سياح جهان زقاف تاقاف

داريم بنقد ترك وتجريد — تسليم ورضا وصبر وتوحيد

[5] *A.g.e.*, vv. 183 b, 184 a :

فقرست كه يارمونس ماست — عشقست كه مير مجلس ماست

.... — ....

ازفقرچو نبست عارمارا — بنام نكوچه كارمارا

[6] Hatîb-i Farisî, ss. 6-8.

[7] *A.g.e.*, s. 7;

دو عالم رابنگرفت اعتبارى — فقيرى جست ازهر كار و بارى

محقق شداز عالم كه معنى است — به از فقر وتجرّد دولتى نيست

[8] *A.g.e.*, ss. 7-8.

başlarındaki mağaralarda insanlardan uzak, yalnız başlarına ve yarı çıplak bir kılıkla, asgarî yiyeceklerle yetinerek yaşayan bekâr ve münzevî bir hayat sürer olmuşlardır. XV. yüzyılda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan nezdine elçi giden Venedik elçisi Barbaro'-nun Mardin'de Cihangir Beğ İmâreti'nde rastladığı bir Kalenderî dervişi ile yaptığı sohbet bu açıdan çok ilgi çekicidir. Derviş ona kim olduğunu sorduğunda bir yabancı olduğu cevabını alınca, dervişin buna karşılığı aynen şöyle olmuştur:

> "Ben de bu dünyâya yabancıyım. Dünyayı nasıl yarıçıplak bir halde dolaştığımı görüyorsun. Pek çok yer gezdim, ama hoşuma gidecek, peşinde koşacak bir şey görmedim. Bu sebeple, bende dünyâyı terkettim"[9].

İşte *fakr* ve *tecerrüd*'den ibaret olan bu iki temel telâkki, Hatîb-i Fârisî tarafından Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin ağzından *Kalender* (قلندر) kelimesinin harfleriyle sembolize ediliyor. Şeyhe göre bu kelime, Kalenderlîğin şiarını teşkil eden *kanâat* (قناعت), *lûtf* (لطف), *nedâmet* (ندامت), *diyânet* (ديانت) ve *riyâzat* (رياضت) kelimelerinin baş harflerinden oluşmuştur[10].

Kanâat, yani, insanın hayatını sürdürebileceği kadar dünyalıkla yetinmesi, kendini başka şeylerden alıkoyabilmesi, gerçek zenginliğin ta kendisidir. Zaten Hz. Ali de "kanâatin tükenmeyen bir hazine olduğunu" söylemiştir. (القناعة كنز لايفنى). Kanâat insanı güçlü yapar. Mutluluk ve selâmet dolu bir hazine olan kanâatin Kıyâmet'e kadar tükenmesi veya yokolması söz konusu değildir. Her kim kanâat sahibi olursa, izzet ve şerefi saat saat artar. Kanâat doğru yolun yolcularının niteliğidir; gönlü kapkara olan tama'kârların değil[11].

Hatîb-i Fârisî'ye göre, fakirlik iddiasında bulunanların bu iddialarını kabul edebilmek, onların *lûtf* sahibi olup olmadıklarına bağlıdır. Hz. Muhammed lûtfu, "Allah'ın emrine tâzim, mahlûkatına şefkat göstermek" olarak târif etmiştir. O halde Allah'ın bir mahlûku olduğu için yılana bile şefkat göstermelidir. Lûtf ancak

[9] Bk. Barbaro, *Travels to Tana and Persia*, London 1873, s. 48; krş. Turan, *Doğu Anadolu*, s. 227.

[10] Hatîb-i Farisî, s. 62

[11] *A.g.e.*, ss. 62-63.

gerçek velîlerin kârıdır. Lûtf sahibi olmayan fakir, aslâ gerçek fakir değildir [12].

Nedâmet, yani, kişinin bütün hatâlarından, günahlarından ve yersiz işlerinden pişmanlık duyması, Kalenderlik yolunun sâliklerinin her zaman yapmaları gereken bir şeydir. Nedâmet sâlikleri diri tutar. Bunun için insanın sık sık yaptıklarından nedâmet duyması gerekir [13].

Diyânet, yani dindar olmak ise, İslâm'ın emir ve nehiylerine harfiyyen uymaktır. Bu aslında her müslümanın vazifesi olmakla beraber, Kalenderîler buna özellikle riâyet etmek zorundadırlar. Bu itibarla diyânet emniyyet ve emanın mayasıdır; cihanda selâmet o sayede olur. Kalenderin diyâneti terketmesi de hem dünyada halk arasında ayıplanarak fâsık telâkki edilmesine, hem de âhirette perişanlığına sebep olur [14].

Riyâzat'a gelince, Hatîb-i Fârisî, Kalender olmak isteyenlerin bilhassa riyâzat yapmaları gerektiğini vurguluyor. Çünkü ona göre, insanın nefsânî arzularını terbiye etmesi sebebiyle bizzat Hz. Muhammed tarafından tavsiye olunmuştur. Bu sebeple bütün şeyhler riyâzat yaparlar. Eğer buna uyulmazsa, kişi Hakk'a ve hakîkate eremez. Zira bu yolda nefis ona en büyük engeldir. Hz. İsa da riyâzat sayesinde göğe çıkmıştır [15].

İşte Hatîb-i Fârisî'ye göre Kalenderîliğin esası olan mistik prensipler bunlardan ibarettir. Görüldüğü gibi bunlar, yalnızca Kalenderîliğin değil, genel olarak İslâm dünyasında bütün sûfî çevrelerin kabul ettikleri esaslardır. Hiç şüphesiz Hatîb-i Fârisî Kalenderîliğin temel felsefesi olan *fakr* ve *tecerrüd*'ü bu esaslar dahilinde-üstelik âyet ve hadîslerden de yararlanarak– yorumlarken, kısmen *Kalender* kelimesinin harflerine uygun kavramları seçmek sûretiyle, bir fantezi ortaya koymakla beraber, kısmen de o zamana kadar Sünnî tasavvuf çevrelerinin tepkilerine mâruz kalmış Kalenderîliğe biraz daha yumuşak bir bakış sağlamak amacını gütmüş olabilir. Bununla beraber, Baba Tâhir-i Uryan ve Hâce Abdullah-ı Ensârî gibi ilk devir Kalenderîliğini temsil eden büyük sûfîlerle,

[12] *A.g.e.*, ss. 63-64
[13] *A.g.e.*, ss. 64-65.
[14] *A.g.e.*, s. 65.
[15] *A.g.e*, ss. 66-67.

Kutbu'd-Dîn Haydar, Zekeriyyâ-yı Multânî, Şems-i Tebrîzî ve Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin şahıslarında, *fakr* ve *tecerrüd* esasına dayanan Kalenderî doktrininin gerçekten ince ve yüksek seviyede bir tasavvuf anlayışı haline geldiğini kabul etmek lâzım geliyor.

Anadolu'da Şems-i Tebrîzî, Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî ve Fahru'd-Dîn-i Irâkî benzeri büyük Kalenderî şeyhleriyle birlikte kendini gösteren bu doktrinin, XIII. yüzyılın sonlarına doğru Kalenderî zümrelerinin giderek yozlaşmalarına paralel olarak tam anlamıyla çığırından çıktığını söylemek mümkündür. Daha XIV. yüzyılda, erken Osmanlı devrinde *fakr* ve *tecerrüd*'ün tam anlamıyla dünyevîleşmiş ve içi boşalmış kavramlara dönüştüğünü, bu devirler Kalenderî zümrelerini tasvir eden yerli yabancı kaynaklar aracılığıyla yeterince görmüş bulunuyoruz.

2 *Melâmet :*

Kalenderîlik'te *Melâmet* esasının payına daha önce de işaret olunmuş ve bunun ilk zamanlarda iyilik ve fazîletleri gizleyip halka yalnızca kötü işleri ve kusurları gösterme eğilimi biçiminde ortaya çıktığına dikkat çekilmişti. İlk büyük Kalenderî şeyhlerinde tam bir mistik felsefe olarak tezâhür eden *Melâmet*'in, tıpkı *fakr* ve *tecerrüd* gibi, belirtilen yüzyıllarda yozlaşmaya yüz tuttuğu görülür. Osmanlı devrinde çoğu Kalenderî zümrelerinde asıl anlamını ve muhtevasını geniş ölçüde yitirmiş bulunmakla beraber, yine de terennüm ediliyordu. XV. yüzyılın başlarında Kaygusuz Abdal

Işkunla fâş oldum
Yolunda tırâş oldum
Melâmet dümbeceğin
Kakıvirdüm dümbedek

mısrâlarıyla Melâmet meşrebinde olduğunu dile getiriyordu[16].

Vasl ile yâr olmazuz hecrün kulu kurbânıyuz
Biz *Melâmet* ehliyüz nâ-kâmlıkdadur kâmımız[17]
. . . .
Âşıkuz dervâze-i şehr-i *Melâmet* beklerüz
Zâhid-âsâ sanma kim kûy-i selâmet beklerüz[18]
. . . .

[16] Bk. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 213.
[17] Bk. *Hayâlî Beğ Divanı*, nşr A. Nihat Tarlan, İstanbul 1945, s. 200.
[18] *A. g. e.*, aynı yerde.

Oldum Hayâlî yine harâbât-ı aşkda
Üstüne cür'alar dökilür bir *Melâmetî*[19]

mısrâlarıyla Melâmet meşrebinde olduğunu kuvvetle vurgulayan Kalenderî şâir Hayâlî Beğ'i,

Ne *Melâmet* gibi bir künc-i selâmet bulunur
Ne nedâmet gibi eğlenmeye âlet bulunur[20]
. . . .
Biz sâkinân-ı kûşe-i fülk-i felâketüz
Biz âşinây-i lücce-i bahr-i *Melâmetüz*[21]

beyitleriyle, yine kendisi gibi bir Kalenderî olan çağdaşı ve hemşehrisi Hayretî takip ediyordu. Bu iki şâirin terennüm ettikleri melâmet, artık, IX. yüzyılda Horasan'da Hamdûn-i Kassar, Ebû Hafs-i Haddad vb. büyük sûfîlerin anlayıp uyguladıkları Melâmet meşrebi değildir. Yukarda tasvire çalışılan muhtelif Kalenderî zümrelerinde açıkça görüldüğü şekliyle, toplum değerlerine, dinî ve ahlâkî kaidelere boş veren bir sefahet hayatının adı olmuş görünmektedir.

3. *Vahdet-i Vücûd:*

Bilindiği üzere tasavvuf tarihinde ilk defa, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve bilhassa Hallâc-ı Mansûr gibi, IX. ve X. yüzyılların büyük mutasavvıflarında kendini belli etmeğe başlayan Vahdet-i Vücûd telâkkisi, asıl XIII. yüzyılda Muhyi'd-Dîn b. el-Arabî ile muhteşem bir metafizik sistem haline gelmiş bulunuyordu. Bu yüzyıldan itibaren, Anadolu'dakiler başta olmak üzere bir çok tasavvuf mektebi bu sistemden kendi yapısına göre etkilendi ve yeni yorumlara ulaştı. İşte Kalenderî zümreleri de aynı şeyi yaptılar.

Anadolu Selçukluları zamanındaki Kalenderî zümreleri, Vahdet-i Vücûd'u, gerçek anlamda bir sûfiyâne telakki biçiminden kaba bir panteizm tarzına varıncaya kadar, değişik tarzlarda yorumladılar. Şems-i Tebrîzî'de ince ve estetik bir telâkî olan Vahdet-i Vücûd, onun kanalıyla Mevlânâ Celâlü'd-Dîn-i Rûmî'yi kendine cezbederken, Buzağu Baba ve benzeri Türkmen şeyhlerinde, Fuad Köprülü'nün deyimiyle, "hakîkî mânada mülâhazât ve tecarib-i sûfiyâneye kabiliyetsiz oldukları sebebiyle iyi hazmedilememiş bir biçimde"

[19] *A. g. e.*, s. 416.
[20] Hayretî, *Divan*, s. 204.
[21] *A. g. e.*, s. 212.

meydana çıktı[22]. Biraz aşağıda daha canlı örnekleriyle görüleceği gibi, bu hazmedilemeyişin ortaya çıkardığı *devir*, *tenâsüh* ve *hulûl* gibi inançlar, XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Selçuklu ve Osmanlı devri popüler Kalenderîliğinin doktrinine hâkim telakkiler haline geldi.

Bugün için, Abdurrahman Güzel'in Kaygusuz Abdal ve eserleri üzerine yaptığı çalışmalar ve yayınladığı metinler sâyesinde XIV.-XV. yüzyıllar Osmanlı Kalenderîleri'nin doktrin yapısı hakkında birinci elden kaynaklardan fikir sahibi olmamız mümkün bulunuyor[23]. A. Güzel, aslında şimdilik en eskisi XVI. yüzyıldan daha geriye gitmeyen tarihlerde –üstelik, Bektaşî ve Halvetî çevrelerinde istinsah edilmiş olmaları sebebiyle kısmen değişikliklere uğraması muhtemel bulunan– bu metinlerin muhtevâ tenkitleriyle uğraşmamıştır. Bununla beraber, önümüze çok önemli bir malzeme koleksiyonu sermektedir. *Budalânâme*, *Kitab-ı Miğlâta*, *Vücûdnâme*, *Risâle-i Kaygusuz Abdal* ve *Saraynâme*[24], ve nihayet *Dil-güşâ* gibi eserler, Kaygusuz Abdal'ın iyi bir tahsil gördüğünü ve iyi bir tasavvuf kültürü aldığını gösteriyor. Zaman zaman hulûle kaçan ifadelerle de olsa, Vahdet-i Vücûd telâkkisinin tamamiyle hâkim bulunduğu bu eserler, gerek Kaygusuz Abdal, gerekse şeyhi Abdal Musa ve bu ikisi çevresindeki Kalenderî (Rum Abdalı) zümrelerinde bu telâkkinin hâkimiyetini kesin bir şekilde ispat etmektedir.

[22] Bk. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", ss. 299-300; aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1927, ss. 198-99; aynı yazar, *Kuruluş*, s. 167.

[23] Abdurrahman Güzel'in Kaygusuz Abdal üzerine yayınladığı monografiden daha önce söz edilmişti. Bu monografi, şeyhin bir Rum Abdalı, yani Kalenderi olduğunu, dolayısıyla bu çerçeve içinde değerlendirilmesi gerektiğini gözardı etmekle beraber, temel kaynaklardan bazılarına ve özellikle Kaygusuz Abdal'ın eserlerine dayanması itibariyle önemli bir çalışmadır. İleri sürülen mütâlâa ve yorumların, hükümlerin bir kısmına katılmak mümkün olmamakla beraber eser, Kaygusuz Abdal'ı çok daha sağlam tanımamıza yardımcı olmakta, bilhassa Rum Abdalları'nın inanç esaslarını belirlememizi sağlayacak mühim veriler ihtiva etmektedir.

A. Güzel'in bugüne kadar yayınladığı *Kaygusuz Abdal*'ın *Mensur Eserleri* (Ankara 1983), *Dilgüşâ* (Ankara 1987) ve *Saraynâme* (Ankara 1989) isimlerini taşıyan metin neşirleri ise, söz konusu metinlerin muhteva bakımından analiz ve tenkitlerinin maalesef yapılmamış olmasına rağmen, bize çok önemli malzemeler vermektedir.

[24] Bu eserler, A. Güzel'in *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* isimli kitabında bulunmakta olup, mevcut nüshalar arasından seçilerek yayınlanmıştır. Ancak yayınlanan bu metinlerin, hangi nüshalar olduğu, ötekileri arasından ne gibi ölçüler göz önüne alınarak seçildiği ve istinsah tarihleri ne yazıkki belirtilmemiştir.

Zaman zaman *sakalı kırkık* (kazınmış) bir Kalenderî şeyhi olduğunu belirtmekten sakınmayan Kaygusuz Abdal[25], bazan açık ve coşkun ifadelere Vahdet-i Vücûd telâkkisini dile getiriyor; bazan de semboller kullanıyor :

"Zira bu vücûd bir dükkândır. Sana kiraya verilmişdir. İçinde oturub rencberlik idesin ve ol dükkân içinde gizlü hazîne vardur. İmdi dükkân elde iken kazub ol hazîneyi bul"[26]

derken, hiç şüphesiz Allah'ı, onun insanda gizli olduğunu kastetmektedir.

"Pes imdi tahkîk bil kim Hak Teâlâ'nın evveli ve âhiri ve üsti altı ve sağı ve solu ve öni ve ardı yoktur. İbtidâ ve intihâsı yokdur. Bir bahr-i bî-kenardur ki cümle âlemi kaplayubdur. Yâni cümle mevcûdatın vücûdunda Hak mevcuddur"[27]

ifadesinde ise, bu inancı çok açık bir şekilde dile getirmektedir.

Hak'a minnet cânum küllî nûr oldı
İçüm taşum nûr ile ma'mûr oldı
Uyandı devletüm ğaflet hâbından
Bir ile varlığım küllî bir oldı
. . . .
Hak'a minnet ki Hak cümlede mevcûd
Kamû şeyde görinen uûr-i Ma'bûd[28]

mısrâları ise, aynı şekilde Vahdet-i Vücûd telâkkisini açık ve seçkin olarak belirtiyor. Biz *Dilgüşâ*' da da bu tarz açık ifadelere rastlıyoruz. Meselâ

Bakan her yâna Sultan'ı görür pes
Dahî hiç gayrı yok k'ânı görür pes
. . . .
Dahî hiç gayrı görünmez cihanda
Hemân Hak'dur görinen her mekânda[29]

beyitleri, veya

[25] Msl. bk. Güzel, *Mensur Eserler*, s. 85; aynı yazar, *Kaygusuz Abdal*, s. 115.
[26] Bk. Güzel, *Mensur Eserler* (*Budalânâme*), s. 53.
[27] *A.g.e.*, s. 65.
[28] *A.g.e.*, (*Kitab-ı Miğlâta*), s. 91.
[29] Bk. *Dilgüşâ*, s. 28.

Kamû eşyâ içinde doludur Hak
Eğer görmek dilersen gözin aç bak
. . . .
Neye baksan görinen ol Kadîm'dür
Dahî kim var hemân Hayyü'l-Alîm'dür[30]

mısrâları ile nihayet,

Kamû Hak ile vuslat oldı
Irüşdi birlik ikilik mat oldı
Şeyâtîn kalmadı gitti aradan
Yaradılmışda bulundı Yaradan[31]

ifadeleri bunun tipik örnekleridir. *Dilgüşâ*'daki mensur kısımlar da bu telâkkileri yansıtır:[32]

"Bu çölde neyi kaybettin neyin peşindesin? Eğer Allah'ı bulmak istiyorsan, O senin bütün vücûdunu kaplamıştır.... Senin dışında hiç bir şey yokdur, ne varsa sendedir"[33] "Pes ışk eri oldur ki aklı mîzan ide, ışkı delîl ide, nefsi zelîl ide. Özini bile, ârif ola, Hakk'ı kendi vücûdunda bula[34].

Ancak biz Kaygusuz Abdal'da Vahdet-i Vücûd'un hulûl inancını andıracak son derece coşkun ifadelerine de rastlıyoruz :

Kamû şeyde menem ayn-ı hakîkat
Sıfât-ı Zât-ı Mutlak bahr-i hikmet
. . . .
Muhit-i zevrak menem Hak menemdür Hak menem
Tamû vü uçmağ menem cümle mekân bendedir
Evvel ü Âhir menem Ğanî vü Fakîr menem
Zâkir ü mezkûr menem küfr ü îman bendedür
Cümleye ma'bûd menem Kâ'be menem put menem
Âdem'e maksûd menem işde fulân bendedir[35]

beyitleri bunun en çarpıcı örneklerindendir. Buna benzer kuvvette olmasa bile, *Kitab-ı Miğlâta*'da da

Cümle âleme sultan ben oldum
Saâdet gevherine kân ben oldum

[30] *A.g.e.*, s. 32.
[31] *A.g.e.*, ss. 38-39 vd.
[32] *A.g.e.*, ss. 62-63.
[33] *A.g.e.*, ss. 62-63.
[34] *A.g.e.*, s. 73.
[35] Bk. *Mensur Eserler (Budalânâme)*, s. 74.

Ben ol bahr-i muhîtim her gönülde
Velî bu sûret-i insan ben oldum[36]

diyen Kaygusuz Abdal,

Benem Ferd ü Vâhid Fâil-i Mutlak
Benem cümle gönülde sırr-ı muallak
Benem Bâtın olan cümle zâhirde
Benem melâh benem Muhît-i zevrak[37]

mısrâlarıyla Vahdet-i Vücud'u kuvvetli bir tarzda terennüm ediyor.

Vahdet-i Vücûd telâkkisinin bu coşkun biçimi, Kaygusuz Abdal'da bazan *devir* inancını hatırlatıyor. Meselâ *Budalânâme*'de yer alan şu satırlar âdetâ bu inancı açıklıyor:

"Hâlik'un emri beni kûze-ger balçığı gibi devrânın çarhı üzerine koyub dolab gibi döndürdi (....) Gâh beni kûze dizdi (....) Gâh saraylara kerpiç eyledi (.....) Gâh insan eyledi, gâh hayvan eyledi. Gâh nebat, gâh ma'den eyledi. Gâh yaprak, gâh toprak eyledi. Gâh Pîr, gâh cüvan eyledi (.....) Nice bin kerre isimler ve lâkablar urundum. Nice bin kerre dürlü sûretlerden göründüm..."[38]

Bu cümleler kanaatimizce, Kalenderîliğin ilk doğuşu sırasında vukû bulan eski Hind tesislerinin bir neticesi olarak yüzyıllar içinden süregelen unsurların bir yâdigârıdır, ki Rum Abdalları vasıtasıyla aynen Bektaşîlik'te de devam edecektir[39].

Biz, Kaygusuz Abdal'da nisbeten olgun ifadelerle dile getirilen Vahdet-i Vücûd telâkkisinin, artık tam anlamıyla *tenâsüh* ve *hulûl* şekline dönüşmüş biçimini Otman Baba'da buluyoruz. *Velâyetnâme-i Otman Baba* bu konuda gerçekten çarpıcı örnekler sunuyor. Burada mevcut pasajlarda, gerek Otman Baba'nın gerekse abdallarının *tenâsüh* ve *hulûl* inancına kail oldukları çok açık bir sûrette görülmektedir. Hattâ bu pasajlardan birinde, bu inançları sebebiyle onların Pravadi'de yargı huzûruna çıkarıldıkları nakledilir. Rivâyete göre, bu abdallar gittikleri her yerde şeyhleri Otman Baba'nın *Sırr-ı Yezdan*, yani Allah'ın insan sûretine girmiş şekli olduğunu, bu sebeple de kendilerinin "*görünmeyen Tanrı'ya değil, görünen Tanrı'ya taptıklarını*" açıklamaktan çekinmemişlerdir[40].

[36] *A.g.e., (Kitab-ı Miğlâta)*, s. 90.
[37] *A.g.e.*, s. 124.
[38] *A.g.e. (Budalânâme)*, ss. 59-60.
[39] Bu konuda bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, ss. 145-146.
[40] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 64a-66a.

Gerçekten de Otman Baba'nın Allah'ın yeryüzündeki mazharı olduğu meselesi, sık sık Otman Baba'nın *"Elest âleminde ruhlara hitâb eden Sırr-ı Hakîkat ve Zât-ı bî-misâl olduğu"* [41]; *"Her şeyin kudreti ve kuvveti ve rûhu ve ef'âli ve tasavvur u hayâlinin onun* (Otman Baba'nın) *elinde bulunduğu"* [42] ve benzeri ifadelerle dile getirilmektedir. Bizzat velâyetnâmenin yazarı Küçük Abdal da mensur metnin arasına serpiştirdiği manzum kısımlarda Otman Baba'nın *Mazhar-ı Hak* olduğu, Âdem'in O'nun emriyle yaratıldığı, hem velâyet hem nübüvvet sahibi bulunduğu ve nübüvvetin onun velâyeti yanında âciz kaldığı tarzında ifadeler kullanır [43].

Tenâsüh inancı da bizzat Otman Baba'nın ağzından kuvvetli bir şekilde ifade edilir. Meselâ Otman Baba bir yerde, kendisinin bu âleme binlerce yıldan beri gelip gitmekte olduğunu belirtirken [44], bir yerde de Hz. Muhammed'in kendisi olduğunu, âlemlere rahmet için geldiğini söylemekte [45], zaman zaman da kendinden önce yaşa-

[41] *A.g.e.*, v. 38b.

[42] *A.g.e.*, v. 72b.

[43] Msl. bk. *a.g.e.*, vv. 11b, 13a:

Zihî sâhib-i velâyet hem nübüvvet
Ki mîras oldı sana uş nübüvvet
Hakk'ın sen mazharısın her dü âlem
Senin emrinle oldı rûh-ı Âdem
Felekler encüm-i seyyâre mehtâb
Mutî u bendin oldı ra'd-i ......
Velî vü ger Nebî'nün sırrı oldun
Çü mülk-i âleme seyr ide geldün
Velâyet zâhir itsen iy güzel hân
Nübüvvet mu'cez olur ol bil iy cân
....
Zihî da'vâ ki kıldın iy Kadîm Şâh
Zihî ma'nâ eyâ lûtf ıssı âgâh
Sen Evvel'sin sen Âhir'sin hakîkat
Zîrâ aynun-durur şerh-i tarîkat

[44] Msl. bk. *a.g.e.*, v. 73a-b:
"Baka bre çirkin gebe karınlu şehirlüsi, yüz kez yüz bin yıldır ki ben bu milke gelürem bir taşı bir taş üzerine komadım...".

[45] Msl. bk. *a.g.e.*, v. 37a:
"Ha zinhâr be-zinhâr şunu şöyle bilün ki ben ol istedüğiniz sırr-ı Muhammed'im ki ben size bu âleme rahmet eylemeğe geldim. Beni gören gözler var olsun ve nûr olsun ve görmeyen gözler kör olsun".

mış bazı evliyânın da aslında yine kendisi olduğunu bildirmektedir [46].

Küçük Abdal'ın, Otman Baba'daki bu hulûl ve tenâsüh inancını zaman zaman Hallâc-ı Mansûr misali Vahdet-i Vücûd telâkkisiyle te'vil etme çabalarına rağmen [47], kanaatimizce verilen örnekler Otman Baba ve dervişlerinin inançlarını belirgin bir biçimde ortaya koymaktadır. Otman Baba ve dervişlerinde Vahdet-i Vücûd inancı çok açık bir hulûl ve tenâsüh şeklini almıştır.

Şüphesiz bu inançların o devirlerde daha başka Kalenderî zümrelerinde de yaygın olduğu tahmin edilebilir. Ancak bütün Osmanlı dönemi boyunca Vahdet-i Vücûd telâkkisinin hep bu şekle dönüştüğünü söyleyebilecek durumda değiliz. Zira bu telâkkinin algılanma biçimi büyük ölçüde söz konusu zümrelerin önemli ilim ve kültür merkezleriyle temaslarına, kendilerini teşkil edenlerin geldikleri sosyal çevrelerin niteliğine bağlıdır. Nitekim biz, Hayâlî Beğ'de ve hattâ Hayretî'de XVI. yüzyılda Vahdet-i Vücûd telâkkisinin oldukça ihtiyatlı ifadelerle terennüm olduğunu görürüz. Meselâ bu telâkki Hayâlî Beğ'in mısrâlarında,

Şâhum Hayâlî'yem ki cihân lâ-mekân iken
Ben bir mekân-ı hâsda mihmân idim sana

. . . .

Ey Hayâlî on sekiz bin âlemün biz zıllıyüz
Âlem istersen bizi seyreyle kim âlemlerüz [48]

biçimini alırken, Hayretî aynı telâkiyi

Varlığı nakdin virüb yokluk metâın almayan
Sûdı yok sevdâdadır bilmez nedür bâzâr-ı ışk

. . . .

Baş çeküb serdâr-ı iklîm-i Ene'l-Hak olmadı
Baş virüb meydanda Hallâc olmadın ber-dâr-ı ışk

. . . .

Nûr-ı vahdetdir gönül gözine cânâ nâr-ı ğam
Ayn-ı râhatdır belâ-keş cânıma âzâr-ı ışk [49]

[46] Msl. bk. *a.g.e.*, v. 47b, 52b :
"Uş Sarı Saltık didikleri benem ve bu yatan ziyâret benim ziyâretimdir ki uş Sarı Saltık didikleri benem, Şimdi Sarı Saltık olub geldim...".

[47] Msl. bk. *a.g.e.*, vv. 78a-b, 83a-b.

[48] Bk. *Hayâlî Beğ Divanı*, ss. 104, 197.

[49] Hayretî, *Divan*, ss. 16, 17.

mısrâlarıyla ifade etmektedir. Ona göre bu telâkkinin sırrına ermek, ancak Hallâcı Mansûr gibi baş vermekle olacaktır.

İşte XV. yüzyıl başlarına kadar *Fakr*, *tecerrüd* ve nihayet çeşitli yorum ve boyutlarıyla *Vahdet-i Vücûd* prensipleri Osmanlı dönemi Kalenderîliğinin doktrin temellerini oluştururken, bu tarihten itibaren yeni bir unsur daha bu doktrine nüfûz etti ki bu, Hurûfîlik'tir.

B) Hurûfî tesirler:

XIV. yüzyılın ikinci yarısında muhtelif dînî kaynaşmalar sonucu Âzerbaycan'da doğup yayılmaya başlayan Hurûfîlik[50], kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin idamından sonra Timur Devleti tarafından takibata uğrayınca, Anadolu'ya da nüfuz ederek XV. yüzyılın ikinci yarısına doğru Rumeli'ye geçti. Hattâ kaynaklara bakılacak olursa Fatih Sultan Mehmed zamanında saraya bile sızabilen Hurûfîlik, ancak Vezîriâzam Mahmud Paşa'nın ve Molla Fenârî'nin gayretleriyle engellenebildi[51]. Başlatılan takibatın neticesinde pekçok Hurûfî'nin Kalenderîler arasına sızdığı anlaşılıyor.

Biz Kalenderîlik'teki Hurûfî tesirlere muhtemelen ilk olarak Kaygusuz Abdal'da rastlıyoruz. O *Vücudnâme*'sinde bunun bir işaretini bize sunmaktadır. Ona göre meselâ

> "Âdem'ün başı arşdur ve nokta-i *bâ*'dur ve iki kaşı biri *fâ*'dur ve biri *kaf*'dur ve iki gözleri biri *ayn*'dur ve biri *ğayn*'dur ve iki kulağı biri *dâl* ve biri *zâl*'dür....."[52].

Kaygusuz Abdal bu sûretle baştan başlayıp ayaklara varıncaya kadar vücûdun bütün âzâlarını birer harfle ifade etmek sûretiyle, Hurûfî telakkilerin ilerde Bektaşîlik'te de yaygın bir biçimde ortaya çıkacak bir örneğini verir. Hele XVI. Yüzyılda Hurûfîlik Kalenderîlik'le o kadar içiçe girmişti ki, bu devirde yaşamış meselâ Vîrânî gibi pek çok Kalenderî şâirinde Hurûfî tesirler çok kuvvetle belirir. Vîrânî'nin,

Biz Urum Abdalları'yız sultânımızdır Murtazâ
Terk ü tecrîd'iz bugün Sübhân'ımızdır Murtazâ
. . . .

[50] Bu konuda bk. A. Bausani, "Hurûfîya", *EI* 2; A. Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurûfî", *EI* 2; aynı yazar, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973, ss. 16-31.
[51] Bk. Mecdî, ss. 82-83.
[52] Güzel, *Mensur Eserler*, ss. 141-142.

Fazl-ı Hakk'ın sırrını Yezdân'ımızda fehmedüb
Fâ vü *Dâd*'a Fazl-ı Hakk Yezdân'ımızdır Murtazâ[53]

mısrâlarında bunu görmemek mümkün değildir. Son beyitteki Fazl-ı Hakk'ın Fazlullah-ı Esterâbâdî olduğu, *fâ* ve *dâd* harflerinin ise onun adına delâlet ettiği, her türlü açıklamayı gereksiz bırakacak kadar açıktır. Aynı sembolik ifadeyi Hayretî'nin

İçdiler Fazl-ı İlâhî çeşmesinden Âb-ı Hızr
İtdiler kesb-i hayât-ı Câvidân Abdallar[54]

beytinde de görmekteyiz. Burada da Fazl-ı İlâhî yine Fazlullah-ı Esterâbâdî'ye, *Câvidan* ise onun ünlü kitabı *Câvidannâme*'ye telmihte bulunmaktadır. Zaten Hayretî'nin, divanında, meşhur Hurûfî şairi Nesîmî'nin bir gazelini tahmis ettiğini de biliyoruz[55].

Fazlullah-ı Hurûfî'nin en tanınmış ve en ileri gelen halifesi olup bir ara Anadolu'ya da gelmiş bulunan ve ulûhiyet iddia ettiği gerekçesiyle 1418 yılında Halep'te diri diri derisi yüzülerek öldürülmüş bulunan Nesîmî'nin[56], hemen hemen bütün Kalenderî zümrelerinde takdis edildiğini, divanının el kitabı niteliğini taşıdığını ve hattâ içindeki bazı parçaların ilâhî tarzında Kalenderî âyinlerinde okunduğunu, XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Avrupalı seyyah ve gözlemcilerin eserlerinden anlıyoruz[57].

C) Şîî tesisler :

Anadolu'da ve Rumeli'de Kalenderî zümreler arasında aşağı yukarı Hurûfîlik'ten aşağı yukarı yirmibeş otuz yıl sonra kendini göster-

[53] Kemal Samancıgil, *Alevî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1946, ss. 262-263.

[54] Hayretî, *Divan*, s. 19; krş. Samancıgil, s. 92.

[55] Hayretî, ss. 81-83:

Hayretîyem kim boyun virdüm belâ şemşîrine
Cânumı itdüm hedef câna *melâmet* tîrine
Âşıkun ölmekden artuk pes dahî tedbîri ne
Cânın virdi Nesîmî çün saçun zencîrine
Niçün ânın meskenin zencîr ü zindân eyledi

[56] Nesîmî'ye dair şuralarda geniş bir inceleme ve bibliyografya vardır: K. Edip Kürkçüoğlu, *Nesîmî Divanından Seçmeler*, İstanbul 1973, önsöz. ss. I-XXXII. Cihangir Kahraman Ofundur-Hamid Araslı, *İmâdeddin Nesimi-Eserleri*, Âzerbaycan İlimler Akademisi, Bakü 1973, 3 cild (Bibliyoğrafya ve inceleme 1. cilddedir); *Nesimi Divanı*, nşr. Hüseyin Ayan, Ankara 1991 (Burada da bir bibliyoğrafya ve Nesimi'ye dair geniş bir inceleme yer almaktadır).

[57] Msl. bk. Menavino, s. 56; Cantacasin, ss. 223-24; Baudier, s. 194; ayrıca bk. Imber, ss. 42-43.

meye başlayan Şiî tesirlerin, İran ve Hindistan Kalenderîleri arasında çok daha önceden mevcut olduğu bilinmektedir. Bununla beraber, Şiî çevrelerin onları gerçek Şiî saymadıkları müşahede edilmektedir. İranlı Şiî müellifler, Kalenderîler'in Şiî geçinmelerine, Oniki İmam'ı takdis etmelerine, hattâ şeyhlerini Müştak Ali, Maksud Ali ve Mâsum Ali gibi isimlerle çağırmalarına rağmen, onların aslında Şiîlik'le ilgili bulunmadıklarını yazarlar. Zira onlara göre, Kalenderî zümrelerde *tenâsüh*, *hulûl* ve *ulûhiyet* iddiası gibi Şiîliğe aykırı inançlar bulunmaktadır. Dolayısıyla, kimi ulûhiyet, kimi nübüvvet iddia eden bu kimseleri gerçek Şiî saymak mümkün değildir[58].

XV. yüzyılda Anadolu'da Kalenderî zümreler arasında belirgin Şiî tesirler olarak nitelendirebileceğimiz yaygın bir Hz. Ali kültüne, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ ile ilgili mâtem geleneklerine ve buna bağlı olarak Hz. Hüseyin kültüne rastlanabilmektedir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken, lâkin çoğu zaman dikkate alınmayan önemli bir noktaya işaret etmek lâzımdır: Kalenderîliğin doktrinine eklenen bu Şiî tesirler Şiîlik'teki mâhiyetleriyle değil, Kalenderîliğin mistik yapısına uyarlanmış bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla tıpkı İran ve Hindistan'daki Kalenderî zümreleri gibi, Osmanlı dönemi Kalenderîler'ini de gerçek anlamda Şiî saymak yanlış olur.

Bizim, şimdilik bilebildiğimiz kadarıyla XV. yüzyılın ilk yarısı içinde Kaygusuz Abdal'ın bazı eserlerinde oldukça hâkim bir Hz. Ali kültü ile karşılaşıyoruz. Bilhassa *Kitab-ı Miğlâta* ve *Risâle-i Kaygusuz Abdal*'da bu kült belirgin olarak görülüyor. İlkinde belirtildiğine göre, bu cihan mevcut değilken Allah önce Hz. Muhammed'in nûrunu yaratmış, ondan da Hz. Ali'nin nûrunu ve rûhunu halketmiştir. Sonra bu iki nûru bir kandile koymuş, bunlar Arş-ı A'lâ'da bir zaman asılı durmuşlardır. Daha sonra bu nurların yanmasıyla

[58] Msl. bk. Mâsûm-i Şîrazî, I, 447, 453-54:

مریدان ایشان درشأن ایشان غلو داشته اند ومریدان صاحب کمال ایشان انهارا بصفات خاصهٔ الهیه خطاب میکردند (.....) خصوصا ازین جماعت قلندریه که در عصرهریك ازائمه بودند که کاهی دعوای ألوهیّت ائمه میکرده اند ودعوای نبوت ایشان .....

bütün âlemler vücûda gelmiştir[59]. Aynı inanç ikinci eserde de benzer bir şekilde ifadelendirilmiştir. Meselâ burada yazıldığına göre, Hz. Muhammed ile Hz. Ali, Âdem'den on dört bin yıl önce yaratılmışlardır:

> "Zîra ki Hazret-i Ali Radıyallâhü anh Hazret-i Resûl'ün sâhib-i sırrı idi ve sırr-ı ilâhîye mahrem idi"[60]

denilerek bu nûrun iki parçaya bölündüğü, birinden Hz. Muhammed'in, diğerinden Hz. Ali'nin yaratıldığı dile getirilmektedir. Kaygusuz Abdal'a göre Hz. Muhammed "akıl bazarının sultanı", Hz. Ali ise "ışk bazarının sultanı"dır. O, *Şâh-ı Evliyâ*'dır; bütün peygamberlerin sûretlerinde bu dünyaya gelen odur. Yüz yirmi dörtbin peygamber, cemîi enbiyâ ve evliyâ Hz. Ali'ye tahsîn ederler[61].

Görüldüğü gibi, eserlerinde Hz. Ali'ye çok özel ve üstün bir mevki tanıyan Kaygusuz Abdal'da *mehdî* inancı da dile getiriliyor. Sünnî İslâm'dan çok Şîîliğe mahsus olan bu inanç, *Risâle-i Kaygusuz Abdal*'da Hz. Muhammed'in ağzından oldukça kuvvetli bir tarzda ifade ediliyor. Buna göre Mehdî, âhir zamanda "Horasan cânibinden" zuhûr edecek ve İsa sıfatlı olacaktır. Ona tâbi olanlar kurtuluşa ereceklerdir[62].

Kaygusuz Abdal'da nisbeten mûtedil bir şekilde kendini gösteren Şiî tesirler, Otman Baba'da hulûl ve tenâsüh inançlarıyla birleşmiş olarak açığa çıkmaktadır. *Velâyetnâme-i Otman Baba*'dan, Otman Baba'nın zaman zaman kendisinin Muhammed-Ali olduğunu söyleyerek dolaştığını anlıyoruz[63]. O bir gün de Tırnova şehrinde abdallarıyla dolaşırken, oradaki halka,

> "Tiz bu şehrin harâbına evler yapun ve hisarın berkidin kim bu şehr Hasan ve Hüseyin şehridir ve *ol Hüseyin didikleri benem* ki kanum da'vâ itmeğe geldüm"[64]

[59] Bk. Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 134. Bu *kandil* tasavvuru aynen Bektaşîliğe de girecek ve Bektaşî inançları arasında önemli bir yer işgal edecekdir (bk. M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İçyüzü*, İstanbul 1979, 7. bs., I, 80-81.).

[60] Bk. Güzel, *Mensur Eserler*, s. 166.

[61] *A.g.e.*, ss. 88-89.

[62] *A.g.e.*, s. 156.

[63] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, v. 38b:

> "Ol şehr (Filibe) de ol zaman bir evliyâ var idi ve ismine Hasan Baba dirler idi. Nâgâh gördi kim ol Kân-ı velâyet (Otman Baba) ol Meriç suyına girüb oturur (....) Ol şehr halkına nidâ eyledi ve eyitdi kim eyâ mahlûk-ı cihan bilün ve âgâh olun kim *Muhammed-Ali* deyüb istedüğünüz kimesne uş Meriç'de suya girüb oturur. Gelün görün".

[64] *A.g.e.*, v. 19a.

der. O bu sûretle tenâsüh inancının Şiî motifle birleşmiş bir örneğini de sergilemiş olmaktadır.

XVI. yüzyıl ise, Safevîler'in sistemli ve yoğun propagandaları sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kızılbaş Türkler ve Bektaşîler gibi bütün gayri sünnî çevrelerde Şiî propagandanın en faal olduğu bir dönemi temsil eder[65]. Kalenderî zümrelerinin Osmanlı merkezî yönetimi ile ilişkilerinden bahsederken de görüldüğü üzere, Kalenderîler bu propagandanın en iyi müşterilerinden olmuşlardı. Şah İsmail-i Hatâyî'nin divanında yer almış bulunan

İki âlemde sultandır Kalender
Kadîmî küfr ü îmandır Kalender
. . . .
Kalender Mustafa vü Murtazâ'dır
Zihî cism ile cândır Kalender
Cihan içinde ser tâ pâ bürehne
Şeh'in aşkına kurbandır Kalender
. . . .
Velâyet ka'besin açdı Hatâyî
Ğulâm-ı Şâh-ı Merdan'dır Kalender[66]

beyitleri, bu propagandanın ana hedeflerinden birinin de Kalenderî zümreleri olduğunu göstermesi itibariyle iyi bir belge niteliğini arzederler.

XVI. yüzyılın ilk üç çeyreği boyunca Safevî propagandası daha da yaygın ve belirgin bir şekilde Hz. Ali ve Oniki İmam kültünü, Muharrem mâtemini, *tevellâ* ve *teberrâ* prensibini ve bilhassa Hak-Muhammed-Ali şeklinde, zâhirde üçlü bir görünüm arzeden, ama gerçekte yalnız Hz. Ali'nin temel oluşturduğu, eski hulûl inançları içine çok rahat bir biçimde yerleşen ulûhiyet telâkkisini Kalenderîler'in doktrinine ekledi. Artık Kalenderî zümreleri, "Erenler serveri Ali nâmını başlarına tâc eylemişlerdi"[67]. Avrupalı seyyahlar ve gözlemciler, Kalenderîler'in gezip dolaştıkları her yerde, "*Şâh-ı Merdan aşkına*!" diyerek yiyecek dilendiklerini yazıyorlar[68].

[65] Bu konuda msl. bk. Hanna Sohrweide, "Der Sieg der Safeviden in persien....", *Der Islam*, 41 (1965), ss. 131–201.

[66] Bk. *Hatâyî Divanı*, nşr. S. Nüzhet Ergun, İstanbul 1961, s. 164.

[67] Nergisî, *Nihalistân-ı İrem*, Bulak 1255, s. 114.

[68] Msl. bk. Menavino, s. 57; Baudier, s. 186; ayrıca bk. Imber, ss. 40, 45.

XVI. yüzyılda yaşamış şâir Kalenderîler'in şiirlerine bakıldığında, yukarda sayılan bütün Şiî unsurların, kuvvetli bir tenâsüh ve hulûl zeminine oturtularak terennüm edildiklerini görmemek kabil değildir. Bunların en başında, ulûhiyet telâkkisi ile içiçe kuvvetli bir Hz. Ali kültü gelir. Kalender Abdal'ın,

Bir kimesnede olmasa ol aşk-ı Alî'den
Pes nice ânâ kâfir-i Haydar dimesinler
Her can ki Şeh'i bilmese bu kişver içinde
Şah kulı değil, çâker-i Kanber demesinler[69]

tarzında sürüp giden şiiri, bunun iyi bir örneğidir. Bu aşırı telâkkiye karşılık,

Ey Hayâlî çün gedâ oldum Alî'nin aşkına
Gâfil olma. gördüğün merdâneler meydamdır
. . . .
Tarîkından ererse menzil-i maksûde her âşık
Hakîkat râhını gözler bizüm bir Şâh'ımız vardır

diyen Hayâlî, daha mûtedil bir üslûpla Hz. Ali mahabbetini terennüm ediyor[70]. Aynı ılımlı üslûp içinde Hayretî de şunları söyler:

Ey vâkıf-ı hakîkat-i esrâr-ı kâyinât
Vey ârif-i meânî-i Kur'ân yâ Alî
. . . .
Hiç âlem-i velâyet içinde nazîrüni
Görmedi dahî dîde-i devran yâ Alî
. . . .
Hallâl-i müşkilât-ı cihansın aceb midür
Olsa yanında müşkilim âsân ya Alî
. . . .
Her gedâ bir padişaha bende olmuşdur velî
Biz de Rum Abdalı'yuz bizüm Alî'dür Şâh'ımız[71]

Oniki İmam kültü de, Hz. Ali'ninki kadar olmasa bile, yine de önemli bir yer tutar. Meselâ Hayretî divanında "Der beyân-ı seyr ü sülûk-i Abdal-i Hudâ" başlığı altında Rum Abdalları'm tasvir ederken, birer birer imamları da anar[72]. Ayrıca divanın bir bölümünü

[69] Samancıgil, s. 104.
[70] *Hayâlî Beğ Divanı*, ss. 130, 147.
[71] Hayretî, s. 7, 223.
[72] *A.g.e.*, ss. 19-21.

de, "*Der beyân-ı ahvâl-i hod ve menâkıb-ı Eimme-i İsnâ Aşer*" başlığıyla Oniki İmam'ın medhine ayırmıştır[73].

Ey pâdişah-ı zümre-i merdân yâ Hüseyin
Vey server-i gürûh-i şehîdân yâ Hüseyin
Hak'dan sana vü ceddine çok selâm
Olsun Yezîd'e la'net-i Yezdân yâ Hüseyin[74]

şeklinde devam eden bir manzûmesinde Hz. Hüseyin'i medheder.

Muharrem mâtemi de, ilerde görüleceği üzere, ayrı bir âyinle Kalenderî zâviyelerinde icrâ olunduğu gibi, Kalenderî şâirleri de bunu sık sık terennüm etmişlerdir. Muharrem mâtemi hakkında Hayâlî Beğ hislerini

Gam-ı dünyâ bizi bilmez, velî Muharrem'de
Şehîd-i Kerbelâ içün bir âh u vâhımız vardır[75]

beytiyle dile getirir. Hayretî ise,

Mâh-ı Muharrem irdi yakub dâğ-ı ğam gönül
Kan akıdur bu dîde-i giryân yâ Hüseyin
. . . .
Kerbelâ'dan can revân idenler içün teşne-leb
İtdiler göz yaşların âb-ı revân Abdallar
. . . .
Hem tutub her dem Hüseyn ibni Alî'nün mâtemin
Ağlaşub gözden dökerler bunda kan Abdallar[76]

beyitleriyle, Kalenderîler'in her yıl muntazaman Kerbelâ mâtemini yad ettiklerini belgelemektedir.

Burada Şîî tesirlerin tezahürlerinden olan tevallâ ve teberrâ prensibinin terennümüne örnek olarak Hayâlî Beğ'in,

Atlas-ı gerdûnı etmez rahşına şal
Tâ ki olmuşdur Hayâlî bende-i Âl-i Abâ[77]

beyti ile, Hayretî'nin

Mustafâ'nun ümmetiyiz Murtazâ'nın bendesi
Çâker-i Âl-i Abâ'yuz Hayretî zindeyüz
. . . .

[73] *A.g.e.*, ss. 12-14.
[74] *A.g.e.*, ss. 9-11.
[75] *Hayâlî Beğ Divanı*, s. 147.
[76] Hayretî, ss. 10, 20.
[77] *Hayâlî Beğ Divanı*, s. 107.

Düşmanlarından Ehl-i Beyt-i Ahmed'ün olub berî
Oldılar candan muhibb-i Hânedân Abdallar [78]

mısrâlarını zikredebiliriz.

II — ERKÂN :

Erkân terimiyle, Kalenderîliğin doktrinini teşkil eden bir takım nazarî inanç, telâkki ve prensiplerin, Kalenderî zümrelerinin dış görünüşlerinden davranışlarına, ibâdet ve âyinlerden, kılık kıyafetlerine varıncaya kadar, tarikatlarının bir gereği olarak uyulması gereken esasların kastedildiğini burada belirtmelidir. Muhtelif Kalenderî zümrelerinde uyulan erkânın başında önce kılık kıyafet konusu gelir. Çünkü bu onların felsefelerinin maddî tezahürüdür.

A) Kılık kıyafet:

Birinci bölümde muhtelif Kalenderî zümrelerinden bahsederken, yeri geldikçe bunların kılık ve kıyafetlerine de kısaca temas olunmuştu. Aralarındaki teferruata ait bazı farklılaşmalara rağmen, gerek kaynaklardaki yazılı tasvirlerin, gerekse XVI.–XVII. yüzyıllardan intikal eden minyatür ve gravürlerin de gösterdiği üzere, hemen hepsinin yarı çıplak denilebilecek bir tarzda giyindiği ve üstlerinde bazı aksesuarlar taşıdıkları, bu sûretle diğer tarikatların mensuplarından hemen farkedildikleri müşahede olunmaktadır.

İslâm dünyasının neresinde olursa olsun, Kalenderî zümrelerinin bu yarı çıplak kıyafetleri, *fakr ve tecerrüd* esasının bir gereğidir. Bu tarz kıyafetin, başlangıçta, Kalenderîliğin mistik temelini derinden etkileyen Budist ve Şamanist çevrelerle bir ilgisi bulunduğuna muhakkaknazarıyla bakılabilir. Biz, ilk Kalenderler olan Baba Tâhir-i Uryan ve Derviş-i Âhu-pûş örnekleriudeki gibi, yarı çıplak olduklarını ve bazan sırtlarını hayvan postlarıyla örttüklerini biliyoruz. Bununla beraber, Kalenderîler'in kıyafetleri konusunda ilk tafsilatlı tasvire *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'de rastlamaktayız. Burada Celâl-i Dergezînî'den bahsolunurken, vücudunun "*baştan ayağa çıplak olup ancak mahrem yerlerinin birkaç parça otla kapalı bulunduğu*" anlatılır ve bu kıyafetin aynen Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî tarafından - kabul edilip diğer müridlere de uygulandığı belirtilir [79]. Ancak o bu çıplak vücudu *cavlak* denilen kıldan dokunmuş bir çeşit yelekle de ört-

[78] Hayretî, ss. 14, 20.
[79] Bk. Hatîb-i Farisî, s. 31.

müştür ki, bundan sonra cavlak giymek, tarikata giriş erkânından sayılmaya başlayacaktır[80].

Menâkıb ile aşağı yukarı aynı döneme ait Arap vekayinâmelerinde, daha önce kendisinden söz edilen Barak Baba vesilesiyle, XIII. yüzyıl sonlarıyla XIV. yüzyıl başlarındaki Kalenderî dervişlerinin kılık kıyafetlerine dair oldukça canlı tasvirlere rastlanmaktadır. Meselâ *Tarihu A'yâni'l-Asr*'da halk arapçasıyla yazılmış bir şiirde Barak Baba ve müridlerinin kıyafetleri şöyle anlatılıyor:

Rum Diyarı'ndan gelen ve fikirleri şaşkına döndüren bu insanlar, öküzler gibi iki yanlarında boynuzlar bulunan başlıklar giyiyorlardı. Yüzleri tıraşlı olup aşağı sarkık gür bıyıkları vardı. Bellerinde ve boyunlarında küçük çanlar ve boyalı aşık kemikleri asılıydı. Ellerinde, birer uçları kıvrık uzun sopalar taşıyorlardı. Bellerinde de tahtadan yapılmış kılıçlar takılıydı. Boyunlarına asılı davulları çalarak raksediyorlardı[81].

İşte Arap kaynaklarının bu tasvirleri, vaktiyle Fuad Köprülü'ye haklı olarak eski Türk ve Moğol şamanlarını hatırlatmış, bir makalesinde, Barak Baba ve müridleriyle bu eski şamanların kıyafetlerini karşılaştırarak Kalenderîlik'le bunlar arasında bir ilişki aramıştı[82]. Gerçekten de Abdülkadir İnan ve Mircea Eliade'ın şamanlara dair inceleme ve araştırmaları, bu ilişkiye hak verdirecek niteliktedir. Özellikle M. Eliade'ın Buryat şamanlarına ait tasvirleri, Barak Baba ve dervişlerinin kıyafetleriyle hemen hemen aynı denilebilir[83].

Kalenderî zümrelerinin kıyafetleri yalnız değişik zümreler arasında bir takım farklar arzetmekle kalmıyor, zaman ve zemin içinde de bazı farklılaşmalar gösteriyordu. Tabii iklim şartlarının da bu farklılaşmada etkisini hesaba katmak gerekir. Osmanlı devri Kalenderî zümrelerinin kılık kıyafetleri kouusunda elimizde oldukça bol malzeme mevcuttur. Bu malzeme, XVI.-XVII. yüzyıl-

[80] *A.g.e.*, ss. 76-77. Bu sebeple Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin müridlerine *Cavlakî* denildiğinden giriş bölümünde bahsedilmişti.

[81] es-Safedî vv. 42b-43b.

[82] Bk. "*Influence*", ss. 17-19. Giriş bölümünde Kalenderîliğin Orta Asya'da yayılışından bahsederken tarafımızdan da temas olunmuştu.

[83] Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1972, 2. bs., s. 92; Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris 1974, 2. bs., ss. 131-32.

lara ait olup, Avrupalı seyyahların eserlerinde yer alan gravürlerle, aynı döneme ait Osmanlı albümlerinde bulunan bir takım minyatürlerden oluşmaktadır. Aynı dönemlere ait yazılı tasvirlerin yanında, Kalenderî, Haydarî, Torlak vb. muhtelif zümrelere mensup dervişleri resmeden bu malzeme, bizim için cidden belgesel bir nitelik arzetmesi bakımından da hayli ilgi çekicidir (bk. sondaki resimler kısmı).

Burada, Kalenderî dervişlerinin taşıdıkları bazı aksesuarlardan da bahsetmek yerinde olacaktır. Bu aksesuarların başında, ucu kıvrık *çomak* denilen uzun bir asâ gelir ki, seyahatlerde hem dayanılacak hem de kendini savunacak bir âlet görevini yapar. Muhtemelen ilk defa Sultan Şucâu'd-Dîn tarafından kullanılan bir tür olduğu için olsa gerek, *Şucâî* denilen cinsinden Vâhidî bahsediyor [84].

En azından çomak kadar mühim olan bir diğer eşya da, yine Vâhidî'nin *Ebû Müslimî Nacak* tâbir ettiği [85], bir balta olup, buna *teber* denmektedir. Bu da yolculuklarda hem ateş yakmak üzere odun kırmağa, hem de savunma silâhı olarak kullanılmağa yarar. Bunun önemini Hayretî şöyle vurgulamaktadır:

Kanda gitsen bile al yanınca ey dilber teber
Kim yirinde sana çok yoldaşlık eyler teber
. . . .
Hayretî benzer kazak bir Rumili Abdalı'sın
Kim düşürmezsin elinden dâyimâ bir ter teber [86]

Gelenek, Kalenderîler'deki bu balta taşıma erkânını VIII. yüzyılda yaşamış meşhur Ebû Müslim-i Horâsânî'ye kadar götürmektedir [87], ki, Vâhidî'nin *Ebû Müslimî Nacak* terimi de zaten bunun hatırasını taşımaktadır.

Gravür ve minyatürlerde de sık sık görülen *Boynuz* veya *Nefîr*'e gelince, bunlar öküz veya manda boynuzundan yapılmış olup gruplar halinde yolculuk eden Kalenderîler'in, ulaşmak istedikleri yere

[84] Bk. Vâhidî, v. 21a.
[85] *A.g.e.*, aynı yerde.
[86] Bk. Hayretî, *Divan*, s. 196. Teber hakkında kısa bir bilgi için bk. A. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, ss. 328-29.
[87] Irène Mélikoff, *Abu Muslim, Le Porte-hache du Khorassan*, Paris 1962, ss. 68, 98-99.

yaklaştıkları zaman, gelmekte olduklarını haber vermek maksadıyla kullanılmaktaydı[88]. Bayramlarda ise bir musiki âleti gibi çalınıyordu.

Kalenderîliğin erkânının vazgeçilmez aksesuarlarından ikisi de, *keşkül* ve *cür'adân*'dır, bunlardan biraz daha aşağıda bahsedilecektir.

B) Çihar (Çâr) Darb:

Farsça "dört" anlamına *çihar* ile, arapça "rükün" anlamına *darb* kelimelerinin birleşmesiyle teşekkül eden ve baştaki saçın, kaşın, sakalın ve bıyığın usturayla kazınması anlamına gelen *Çihar* (veya *Çâr*) *Darb* (چهارضرب) teriminin ilk defa nerede ve ne zaman kullanıldığı bilinmemekle beraber[89], Osmanlı döneminde yaygın olduğu gözlenmektedir. *Çihar-darb*, bütün Kalenderî zümrelerinde her zaman dört rüknüyle uygulanmayıp zümreden zümreye değişmekle birlikte, Kalenderîliğin ayırıcı vasıflarından biridir.

Saç, sakal, bıyık ve kaşı tıraş etme erkânının, kılık kıyafet konusunda olduğu gibi, yine Budist tesirlerle ilgisi bulunduğuna şüphe olmamakla beraber, Kalenderîliğin kendi iç geleneğinde bu erkân Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'ye bağlanır. İbn Battuta'nın naklettiği bir menkabeye göre, şeyh henüz delikanlı iken, memleketi Sâve'de kendisine büyük bir aşkla bağlanan zengin bir kadından kurtulmak için saçını, sakalını, bıyığını ve kaşını usturayla kazır. Onu bu haliyle gören kadının kendisini çok çirkin bulması ile belâsından kurtulan Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî, kurduğu tarikatın erkânı olarak bu âdeti uygulamaya karar verir[90].

Hiç şüphesiz İbn Battuta'nın Dimyat'taki zâviyede dinleyip kaydettiği bu menkabe, sonradan *çihar-darb* erkânını izah için uydurulmuş olmalıdır. *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'deki pasaj ise bize göre gerçeğe daha yakın görünmektedir. Buradaki rivâyete göre, baştaki tüyleri kazıtma erkânı, Dımaşk'ta bulunduğu sırada Cemâlü'd-Dîn tarafından ilk defa tatbike konulmuştur. Cemâlü'd-Dîn Dımaşk'a geldiği zaman, mezarlıkta inzivâda olan Celâl-i Dergezînî'yi görmüş ve ona hayran olmuştur. Bu zat, menâkıbnâmenin ifadesiyle, dünyevî, ve uhrevî her türlü alâkadan tam anlamıyla "mücerred", yarı çıplak,

[88] Msl. bk. Vâhidî, v. 21a. Nefîr için bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 253.
[89] *Çihar Darb* terimine dair bk. *a.g.e.*, ss. 75-76.
[90] Hikâyenin tafsilatı konusunda bk. *Voyages d'Ibn Batoutah*, ss. 61-63.

saçı, sakalı, bıyığı ve kaşı kazınmış bir derviştir[91]. İşte onun bu haline hayran kalan Cemâlü'd-Dîn de onu taklit ederek tüylerini kazımıştır[92]. Böylece şeyh o günden sonra bu ameliyeyi hem kendine hem de müridlerine sürekli olarak uygulamaya başlamış ve *çihar-darb* erkânı bu sûretle teessüs etmiştir[93].

Bu menkabeden anlaşıldığına göre, sonradan Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin dört büyük halifesinden biri olacak olan Celâl-i Dergezînî'nin, tıpkı Baba Tâhir-i Uryan gibi şurada burada tek başına inzivâ hayatı sürdüren Kalenderlerden biri olduğuna hükmetmek doğru görünmektedir. Muhtemeldir ki Cemâlü'd-Dîn, hakikaten bu münzevî Kalender'i görerek çihar-darbi bir erkân olarak benimsemiş olsun.

Yukarda çihar-darbin Kalenderî zümrelerinde farklı şekillerde uygulandığına işaret olunmuştu. Nitekim Barak Baba ve dervişlerinin uzun ve sarkık bıyıkları olduğundan Arap kaynaklarının bahsettiğine daha önce temas etmiştik. Buna bakılarak onların Haydarî olduklarını söyleyebiliriz; Zira *Haydarîler*'in bıyıklarına dokunmadıkları ve tepelerinde de bir tutum saç bıraktıkları bilinmektedir[94]. *Câmîler* ise yalnızca saçlarını uzatıyor, geri kalanları kazıtıyorlardı[95]. Elde mevcut gravürlere göre, *Torlaklar*'ın da *Câmîler* kadar uzun olmamakla birlikte, bir miktar saç bıraktıkları anlaşılıyor.[96] Bunların dışında öteki bütün Kalenderî zümrelerinin çihar-darbi hemen temamiyle uyguladıkları söylenebilir.

[91] Bk. Hatîb-i Farisî, s. 32:

نبودش برهمه اعضاش يك مو　　　نه اندر سرنه اندر ريش وابرو

[92] *A.g.e.*, aynı yerde :

فرو ماليد سيّد دست باعصاش　　　فرو پاشيد ازتن جمله موهاش
نه موى ريش وسبلت تا بأبرو　　　نماند اندر تن پست ملك خو
چوشد در صورت ومعنى قلندر　　　نشست انكه روَ در رو برابر

[93] Msl. bk. *a.g.e.*, ss. 38, 43-45 vs.

[94] Vâhidî, v. 47a.

[95] *A.g.e.*, vv. 59b-61b.

[96] Msl. bk. Chalcocondyle, *Histoire des Turcs*, s. 25'teki gravür (bk. bu kitabın sonundaki resimler kısmı.

Hayâlî Beğ'in

Aşk içinde ser verenler vardı bu serverlik yolun
Bu *tıraşı* çekmeyen bilmez Kalenderîlik yolun [97]

mısrâları, çağdaşı Helâkî'nin

Başa vü kaşa bürûd ü rîşe vurub *çâr darb*
Niçe sûretden görinen halka merd-i Hak Dede [98]

beytiyle dile getirdikleri çihar-darb, Kalenderîlik'te *terk ü tecrîd'*-in bir sembolü olarak kabul ediliyordu. Nişancı Mehmed Paşa bunu tarihinde Kalenderîler'in ağzından

"Âyîn-i Kalenderî ve tezyîn-i Haydarî üzre kirpik ve kaş pâktırâş olub (.....) hemân cihân-ı fânîde bir post ve bir dost bes, bâkî hevâ vü heves"

cümlesiyle veciz bir şekilde ifadelendiriyor [99].

Menâkıbnâmesinden anlaşıldığı kadarıyla Kaygusuz Abdal'ında bu âyîn-i kalenderîyi yerine getiren "*sakalı kırkık başı tıraşlı uryan derviş*" olduğunu görüyoruz. [100] *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da da Otman Baba'nın sık sık saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıttığına dair pek çok kayıtlara rastlanmaktadır [101]. Sultan Şucâu'd-Dîn'in de "*kaşı kibrüği yülük*" bir kişi olduğunu yine onun menâkıbnâmesinden anlıyoruz [102]. Bütün bu misaller çihar-darb'ın vazgeçilmez erkândan olduğunu ispatlamaktadır.

Kalenderîler'in bu erkânının, çoğu muhafazakâr çevrelerde kuvvetli bir tepkiyle karşılık gördüğü, şerîattan çıkmakla eşdeğer tutulduğu müşahede edilmektedir. İslâmî telâkkiler, Hz. Muhammed'in sünnetine aykırı olması sebebiyle, özellikle sakal ve bıyık tıraşını hoş karşılamadığından, Kalenderîler İslâm dünyasının hemen her tarafında bu sebeple *ehl-i bid'at* sayılmışlardır. Barak Baba ve dervişlerinin sırf bu yüzden Mısır'a sokulmadıklarını biliyoruz [103]. XV. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alınan meşhur *Saltıknâme*'de de

[97] *Hayâlî Beğ Divanı*, s. 305.
[98] Helâkî, *Divan*, nşr. M. Çavuşoğlu, İstanbul 1982, s. 171.
[99] Bk. Nişancı, *Tarih-i Nişancı*, ss. 235-36.
[100] *Menâkıb-ı BK.*, s. 49.
[101] Msl. bk. *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 35b, 64a vb.
[102] *Velâyetnâme-i SŞ.*, v. 23b :

Siz şerîat ehlisüz müttekî
Ol bir kaşı kibrüği yülük kişi

[103] Bk. Yukarda s. 72.

aynı tepkiler dile getirilir[104]. Vâhidî de *Menâkıb*'ında bu sebeple Kalenderîler'i şiddetle takbih eder ve onlara tenkitler yöneltir[105]. Her hâlü kârda yarı çıplak ve hayvan postlarıyla örtülü vücutlarının yanında çihar darb da gerek halk arasında, gerekse diğer tarikat çevrelerinde Kalenderîler'e soğuk bakılmasına yol açmıştır.

C) Riyâzat :

İnsanın nefsini her türlü dünyevî zevkten olabildiğince alıkoyarak ancak hayatını sürdürebilecek asgarî şeylerle yetinmeye alıştırması demek olan riyâzat, Kalenderîliğin doktrin esaslarından olduğu kadar, *terk ü tecrîd* prensibini yansıtan bir erkândır da. Diğer tarikatlarda da esas olan riyâzat erkânı, Hatîb-i Fârisî tarafından uzun uzun anlatılmış olup[106], Kalenderîliğe giren her müridin yerine getirmesi gereken bir çeşit çile çekmekten ibarettir[107].

Kalenderîliğin ilk zamanlarında bu gibi erkâna sıkı sıkıya riayet olunduğu halde, Osmanlı döneminde bu durumun gevşediğini, gerek Osmanlı, gerekse Batı kaynaklarından anlıyoruz. Bu kaynaklara göre„ Kalenderî zümreleri artık tasavvufî niteliklerinden tamamen uzaklaşmış, zevk ve sefahet âlemlerine düşmüş insan topluluklarından oluşmaktadır[108]. Bununla beraber zaman zaman Kaygusuz Abdal ve Otman Baba gibi büyük Kalenderî şeyhlerinin riyâzat erkânına uymayı sürdürdükleri söylenebilir[109].

[104] Ebu'l-Hayr-i Rûmî, *Saltıknâme*, vv. 367b-368a. Burada Sarı Saltık'ın, Kalenderî şeyhi Seyyid Cemal'e şöyle dediği yazılıdır :

> "Bilmez misin kim *ehl-i bid'at*, ehl-i reddürür. Hazret hakkında husûsâ kim kaş kirpük âdem oğlanlarına rahmet virilmişdür. Hakk Teâlâ'nun rahmeti nişanıdur ki cemî-i a'zâ âdem oğlanlarınun günahına şehâdet ideler (.......) Ve hem Şeytan dergâh'dan dûr olıcak Şeytan'un kaş ve kirpüği dökildi rahmetden mahrum olduğîçün alâmet-i Rahmet gitdi.".

[105] Vâhidî, v. 39a-b.

[106] Hatîb-i Fârisî, ss. 66-67.

[107] *A.g.e.*, s. 48 :

ابوبکر صفهانی چهل روز نشست اندر ریاضت باچنان سوز
پس از چهل روزه به پرسید از محمد که ای یار خداوند مؤید
چهل روزست اکنون از گیاچیز نخوردم چون گیا خوار شما نیز

[108] Bk. yukarda Kalenderî zümrelerine ait bölüm, ss. 110-119

[109] Msl. bk. *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 80b, 85a.

D) Seyahat :

Belki en eski devirlerden en son zamanlarına kadar Kalenderîliğin en çok uyulan esas erkânından biri seyahattir. Gelenek diğer konularda olduğu gibi bunu da Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'ye bağlamakla beraber[110], aslında meselenin yine eski Budist ve Maniheist etkiler ve geleneklerle alâkası olduğu muhakkaktır[111]. Hatîb-i Fârisî'ye göre, seyahat Kalenderîliğin mutlaka yerine getirilmesi icap eden bir erkânıdır; zira seyahat insanın içini olgunlaştırır. Mâna ehli bununla yücelir; yumuşak huylu olmanın mayası seyahattir[112].

Gerçekten aşağı yukarı bütün İslâm dünyasında hemen her devirde Kalenderî dervişleri, eski Budist ve maniheist rahipler gibi, genellikle bütün yaz boyunca, üç beş kişilik gruplar halinde sürekli seyahat ediyorlardı. Erkân icabı yapılan bu seyahatler sebebiyle, Kalenderî dervişleri Fas'tan Hindistan'a kadar bütün İslâm âlemi içinde çok geniş bir alanda sürekli dolaşım halinde idiler. Bu sebeple her hangi bir yerdeki bir Kalenderî zâviyesinde değişik millet ve memleketlere mensup Kalenderî dervişlerine rastlanabiliyordu. Bu sürekli dolaşım bu zümreler arasında oldukça sağlam bir dayanışmaya yol açtığı gibi, birbirlerinden aşırı bir şekilde farklılaşmalarına da engel oluyordu. Hindistan'daki bir Kalenderî dervişinin Anadolu'daki bir meslektaşından düşünce ve inanç itibariyle olsun, kılık kıyafet itibariyle olsun temele inen bir ayrılığı yoktu. XVI. yüzyılda yaşamış ünlü bir Kalenderî şâiri olan Yetim Ali Çelebi, meslektaşlarının nasıl seyahat ettiklerini şöyle anlatıyor :

Terk-i âdetle yine kendimize bend edelim
Resm ü âyîn-i cihanı nice pâ-bend idelim
Azm-i Şiraz ü Buhârâ vü Semerkand idelim
Gel Kalender olalım terk-i diyar eyleyelim
Emr-i Hak erdi çün sefer eyledi Pîr Cemal

110 Hatîb-i Fârisî, seyâhat erkânının ilk defa Cemâlü'd-Dîn'i Sâvî tarafından ortaya atıldığını belirterek onun ağzından bu erkânın faziletini ve sâliklere neler kazandıracağını uzun uzun anlatır. Üstelik bir takım âyet ve hadîslerden deliller getirerek seyahatin farz olduğunu vurgulamak ister (bk. *Menâkıb-ı CS.*, ss. 15-17, 26-29).

111 Bk. giriş bölümü, s. 8.

112 Hatîb-i Fârisî, ss. 15-16.

Rum'da sana karar oldı Yetîm emr-i muhal
Arab'a Acem'e eyleyelim istîcal
Gel Kalender olalım terk-i diyar eyleyelim[113]

Kaygusuz Abdal ve Otman Baba'nın menâkıbnâmelerinde de seyahat erkânı önemli bir yer tutmaktadır. Meselâ Kaygusuz Abdal, Elmalı zâviyesinde Abdal Musa'ya intisap edip hilâfet makamına yükseldikten sonra, bilindiği gibi Mısır'a giderek Dimyat'taki – temeli Cemâlü'd-dîn-i Sâvî tarafından atılan – Kalenderî zâviyesinde kalmış, oradan Kasru'l-Ayn'a gelerek kendi zâviyesini kurmuş, daha sonra da abdallarıyla beraber Hicaz'a gitmiştir. Oradan sırayla Şam, yani Dımaşk, Bağdad, Kûfe, Necef, Kerbelâ ve Nuseybin'i dolaşarak tekrar Anadolu'ya dönmüş ve Elmalı zâviyesinde karar kılmıştır[114]. Kaygusuz Abdal'ın bu seyahati rastgele bir yolculuk olmayıp, Kalenderîliğin erkânı icabı, sâliki olgunlaştırmaya, başka diyarlardaki meşrepdaşlarıyla tanıştırmaya yönelik bir seyahattır. O, dolaştığı bütün bu yerlerde hep Kalenderî zâviyelerinde kalmıştır.

Bu tür seyahatin dışında, Kalenderîler'in bir de yıllık seyahatleri vardır ki, şeyhlerinin başkanlığında, sadece yaz mevsimi boyunca yapılan, kışın harcayacakları erzakın, özellikle *kurban* denilen davar ve sığırların toplanmasına yönelik bulunmaktadır. Otman Baba'nın hemen bütün menâkıbnâmesini dolduran ve bütün Balkanları içine alan yıllık seyahatleri işte bu tür seyahatlerdir[115].

E) Tese'ül (dilenme) veya cerr:

Tese'ül veya *cerr* de kökü Budist tesirlere kadar uzanan erkândan biridir. Gezici Budist rahipler de yaz aylarında, tek tek veya bir kaç kişilik gruplar halinde seyahat ederek ve bu esnâda uğradıkları şehir ve kasabalarda dilenerek günlerini geçiriyorlardı[116]. Budistler'deki bu ritüel dilenme, aynen Kalenderîlik'te de kendini kabul ettirmiş ve Kalenderî dervişleri de *fakr* ve *tecerrüd* esasının bir gereği olarak, nefislerini aşağılamak, böylece onun hâkimiyetinden kurtulmak için dilenmeyi erkândan kabul etmişlerdir.

Tese'ül erkânına dair *Menâkıb-ı Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî*'de herhangi bir izahata rastlanmaması dikkat çekicidir. Bununla beraber,

[113] S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955, ss. 111-112.
[114] Bk. *Menâkıb-ı BK.*, muhtelif sayfalar.
[115] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, muhtelif sayfalar.
[116] Bk. giriş kısmı, s. 10.

diğer kaynaklarımız bu konuda bol malzeme ihtiva ederler. Böylece Kalenderîler'in bu ritüel dilenme vasıtasıyla yiyeceklerini sağladıklarını da anlatmış olmaktadırlar. Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda hemen hemen bütün Kalenderî tekke ve zâviyeleri de diğerleri gibi vakıf sistemine dahil bulundukları halde, yani maddî ihtiyaçları bu çerçevede sağlandığı halde, Kalenderîler tese'ül erkânını uygulamak sûretiyle kendilerine bir ek geçim kaynağı sağlamış oluyorlardı. Avrupalı seyyahlar ve gözlemciler, çeşitli Kalenderî zümrelerini anlatırken onların bu tese'ül âdetlerinden de bahsederler.

Onların anlattıklarına göre, Kalenderîler ilgi çekici biçimlerde dilenmektedirler. Bazan gruplar halinde şehir şehir, kasaba kasaba, hattâ köy köy ilâhiler söyleyerek dolaşmakta, önlerine çıkana *keşkül*'lerini uzatarak verilen para veya yiyecekleri toplamaktadırlar[117]. *Keşkül*, hindistan cevizi kabuğundan veya o biçime uydurularak mâdenden yapılan, boyuna asılmak üzere iki yanından bir zincirle tutturulan, içi çukur ve genişçe kabın adıdır. Bazan *Keçgül* veya *Geçgül* şeklinde de yazılıp söylenebilmektedir. Bazan da, zengin evlerinin ve konaklarının önüne gelerek içerde oturanları medheden mâniler söyleyen Kalenderî dervişleri, bu sâyede de epeyce yüklü para veya sadaka toplarlardı. Bu usullerden başka, yolda, çarşıda, pazarda karşılaştıkları insanların falına bakıp onlara câzip kehânetleri söyleyerek yine yüklüce paralar sızdıran gözü açık Kalenderî dervişleri de vardı[118]. Tabiiki artık bu tür dilenmelerin ritüel anlamda *tese'ül* erkânıyla alâkası çoktan kaybolmuş, tamamiyle basit bir dilencilik haline dönüşmüşlerdi.

F) Mücerredlik:

Bekâr bir hayat sürmenin, Kalenderîlik gibi gezginci bir niteliğe sahip bulunan ve *terk ü tecrîd*'i esas prensip edinmiş bir tasavvufî teşekkülde en gerekli erkândan biri olması çok tabiidir. Temelde İslâmî esaslara aykırı olan böyle bir erkânın benimsenmesi, muhakkak ki yine eski Budist ve Maniheist tesirlerle ilgili görülmelidir. Çünkü kaynaklarımız Budist ve Maniheist rahiplerin de mücerred

117 Msl. bk. Schweiger, s. 196; Menavino, s. 59; Baudier, ss. 184, 196. Hayâlî Beğ divanında keşkülle dilenmeyi bir motif olarak şöyle kullanır :

Âşiyân-ı bülbülü deryûzeye keçkûl idüb
Cerr içün dergâhına geldi kalender-vâr gül

118 Msl. bk. Menavino, aynı yerde; Baudier, s. 197.

bir hayat sürdüklerini gösteriyor, ki bundan daha önce bahsedilmişti. Özellikle Budist mistik kültürünün bir gereği olan bekâr yaşantı, kesinlikle vazgeçilmezdi. Bu hemen bütün Kalenderî zümrelerinde de böyle olmuştur. Nitekim Kalenderîliğin tarihinde isim yapmış ünlü şeyhlerin büyük bir çoğunluğunun da bekâr yaşadıkları bilinmektedir [119]. Bununla beraber, kaynakların verdiği bilgiler, evlilik şeklinde olmasa dahi, Kalenderî dervişlerinin zaman zaman kadınlarla ilişki kurduklarını gösteriyor [120]. Bilhassa Osmanlı döneminde bunun pek çok örneğine rastlanmaktadır. Hattâ Köprülü Mehmed Paşa'nın, Edirne yakınlarındaki bir Kalenderî zâviyesini, sırf kocalarına ihanet eden kadınların girip çıktıkları bir yer haline geldiği gerekçesiyle kapattığını biliyoruz [121].

Bazan da kadınlarla teması tercih etmeyen Kalenderîler'in, aşağıda görüleceği üzere, genç erkeklerle ilgilendikleri ve bunları kendi aralarına almaya çalıştıkları müşahede olunmaktadır [122]. Bu sûretle, bir zamanlar Kalenderîlik'te Allah'ın cemalini güzel delikanlıların yüzünde temaşa etme düşüncesinden kaynaklanan *Mahbubperestlik* (yahut *Cemâlperestlik*) erkânı, sık sık sapık ilişkiler şekline dönüşebilmiştir.

G) Mahbupperestlik (Cemalperestlik):

Mahbupperestlik, kuvvetli bir ihtimalle eski İran kültürü kanalıyla Kalenderîliğe girmiş olmalıdır. Zira bunun Budist mistik telâkkileriyle bir ilgisi henüz görülememiştir. Kaynaklar özellikle, İran ve daha sonra da Anadolu sâhalarmda mevcut Kalenderî zümrelerinde, genç ve güzel yüzlü, mütenasip endamlı delikanlılardan *mahbub* veya *mâşuk* edinmekle ilgili pek çok malzeme ihtiva etmektedirler.

İran'da bu geleneğin, Kalenderîlik dışında da çok eskiden beri mevcut bulunduğu anlaşılıyor. Ünlü edip Sâdî ve şâir Hâfız'ın

[119] XVI. Yüzyılda Hayretî bu hususu şöyle vurguluyor :

Terk ü tecrîd ehliyüz hânümandan fâriğüz
İki âlemden birîyüz în ü ân'dan fâriğüz
Varımız mahbûb ile meydür kalandan fâriğüz
Biz de bir kaç lâübâliyüz cihandan fâriğüz

[120] Msl. bk. Baudier, s. 185.
[121] Bk. Ricaut, s. 451.
[122] Msl. bk. Baudier, s. 184.

eserlerinde bunun izlerine rastlanıyor. Sâdî, *Gülistan* ve *Bustan* adlı bütün dünyaca tanınmış kitaplarında mahbupperestlikten bahsetmekte, hattâ gençliğinde kendisinin de dilber bir gence âşık olduğunu anlatmakta ve bunun, insanı kötü yola sürükleyebileceği sebebiyle, iyi bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre güzel yüzlü delikanlılara duyulan ilgi hiç bir zaman mâsum olamaz[123] Bir zamanlar Kalenderîler'le düşüp kalkan Hâfız da, Osmanlı devri Kalenderîleri'nin elinden düşmeyen meşhur divanında,

> "Hâfız âşık ve rindse, güzellere hayransa ne çıkar ki? Bir çok tuhaf haller vardır ki, gençlik çağının icaplarındandır[124]"

demek sûretiyle mahbupperestliğin gençliğin normal tutkularından olduğunu ifade ederek, Sâdî'ye ters bir tavır ortaya koyuyor.

Kökü bu şekilde çok eskilere kadar giden mahbupperestliğin, İran'da Kalenderîlik gibi esası mücerredliğe dayanan bir tarikatta kolayca revaç bulmasına şaşmamak lâzımdır. Vahdet-i Vücûd telâkkisinin değişik bir yorumu olarak "Allah'ın güzel yüzlü genç erkeklerin simalarında tecellî ettiği" gerekçesiyle kendine uygun bir de tasavvufî zemin bulan muhbupperestlik hakkında kaynaklarda ilgiye değer mâlumat vardır. XIII. yüzyılın ünlü Kalenderî şeyhlerinden Fahru'd-Dîn-i Irakî'nin, vaktiyle şehirlerine gelen Kalenderîler arasında gördüğü güzel bir delikanlıya ilgi duyduğu için Kalenderîliğe intisap ettiğinden daha önce bahsolunmuştu. Hattâ Evhadü'd-Dîn-i Kirmâni'nin de Şems-i Tebrîzî tarafından tenkide uğradığını da biliyoruz[125]. XVI. yüzyıl İranlı müelliflerinden Sâmî Mirzâ da, Mevlânâ Abdal adlı bir Kalenderî şâirinin buna benzer bir hikâyesini tafsilatlı olarak anlatır[126].

Ne varki mahbupperestliğin, Kalenderî dervişlerinin geldikleri sosyal ve kültürel çevrelere göre sık sık amacını değiştirerek sapık ilişkiler şekline dönüştüğüne dair kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Meselâ XIII. yüzyılda İbnü'l-Hatîb *Cavlakîler*'i anlatırken, onlar arasında livâta (homoseksüellik) illetinin çok yaygın bulunduğu-

[123] Msl. bk. *Gülistan,* çev. Hikmet İlaydın, İstanbul 1963, 2. bs., ss. 185, 275-277, 278.

[124] Bk. *Hâfız Dîvanı,* Çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1968, 2. bs., s. 24.

[125] Yukarda birinci bölüm, s. 81.

[126] Sâmi Mirzâ, *Tuhfe-i Sâmî,* Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 4248;4, vv. 221a-222a. Burada, vaktiyle çok zengin bir tüccar olan Mevlânâ Abdal'ın, dükkanına gelen çok güzel bir delikanlıya âşık olup uğruna bütün servetini terkederek nasıl Kalenderî olduğu hikâye edilir.

nu, mecbur kalmadıkça kadınlara ilgi duymadıklarını kaydediyor[127]. Ahmed Eflâkî de Mevlânâ'nın, oğlu Sultan Veled'i Şems-i Tebrîzî'ye mürid verirken onun, çirkin livâta hastalığından uzak bulunduğu konusunda teminat verme gereğini duyduğunu yazmaktadır[128]. Onun bu kaydı da, Mevlânâ zamanında Anadolu Kalenderîleri'nde bu işin iyi bilindiğini ortaya koyar.

Mahbupperestlik türlü şekilleriyle Osmanlı dönemine de intikal etmiştir. XVI. yüzyılda Hayretî aşağıdaki mısrâlarıyla, mahbuplar, veya başka bir deyimle, *şâhid*'lerin Allah'ın mazharı olduğunu anlatıyor:

Nûr-i Ahmed'dür yüzi zıll-i Hüdâ'dır perçemi
Râ'y-ı rahmetdir kaşı mîm'i Muhammed'dür femi
Ana bu vechile kimdür diyebile âdemî
Pertev-i Hak kudret-i Hak mazhar-ı Allah'dur
. . . .
Okumadun Hayretî gerçi *Mutavvel Muhtasar*
Zülfi ağzı hadîsinden bize vir bir haber
Şol güzeller şâhınun kim ana dir ehl-i nazar
Pertev-i Hak kudret-i Hak mazhar-ı Allah'dur[129]

Tamamı beş kıt'adan ibaret olup yukarıya yalnızca ikisini aldığımız bu manzûme, Hayretî'nin Ali adındaki bir mahbubu, yahut şahidi için söylenmiş olup, görüldüğü gibi Allah'ın cemalinin onda zuhur ettiğini belirtmektedir. Hayretî Mahmud adındaki başka bir mahbubu için de şunları terennüm ediyor:

Geh gözi fikri ile vâlih ü hayrân olalum
Zülfi sevdâsı ile gâhî perîşan olalım
Kulına kul olıben âleme sultan olalum
Kani bir şuh güzel dünyede Mahmud gibi[130]

Hayâlî Beğ de aynı şekilde genç ve güzel bir ışığa olan aşkını şu beyti ile dile getiriyor:

Çihresinde görüben lem'a-i nûr-i nebevî
Bir yalın yüzli *ışık* şevkıne oldum alevî[131]

[127] İbnu'l-Hatîb, *Fustât*, v. 51b.
[128] Eflâkî, II, 633.
[129] Bk. Hayretî, *Divan*, s. 101.
[130] *A.g.e.*, s. 111.
[131] *Hayâlî Beğ Divanı*, s. 447.

Aynı Hayâlî Beğ, mahbupperestliğin Kalenderîler arasında nasıl livâta şekline dönüştüğüne dair de muhtelif ifadeler sunmaktadır[132].

Kalenderîler arasında yaygın olduğu bu örnekleriyle iyice görülen bu tür ilişkiler, XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avrupalı seyyahların da dikkatlerini çekmiş olmalı ki, eserlerinde bu meseleden bahsederken mahbupperestliği çok garip bir âdet olarak vasıflandırmaktadırlar[133].

III — ÂYİN VE İBADETLER

A) Kalenderîliğe mahsus âyinler:

Her tarikat zümresi gibi Kalenderîler'in de kendilerine mahsus bazı âyinleri olduğu muhakkaktır. Ancak Osmanlı kaynakları, özellikle resmî nitelikli arşiv belgeleri ve vekayinameler, bu konuda bizi aydınlatabilecek nitelikte değildirler. Zaten resmî yönetimin bu zümreleri *ehl-i bid'at* telâkki etmesiyle gayri meşrû sayıldıklarından, kaynakların onların âyin ve ibadetleri konusunda bilgi ihtiva etmeleri de beklenemezdi. Bu sebeple bu meseleye dair malzeme ancak resmî nitelik arzetmeyen kaynaklarda —o da kısa bilgiler halinde— bulunabilmektedir.

Meselâ Vâhidî çeşitli Kalenderî zümrelerini sayarken, onların zaman zaman def, dümbelek ve benzeri musiki âletleriyle ilâhiler söyleyerek "*usûl-i kadîmelerince raks ve semâ' itdiklerini*" kaydediyor[134]. Ama bu usûl-i kadîme'nin ne olduğunu, raks ve semâın nasıl yapıldığını açıklamıyor.

Bununla beraber, *Velâyetnâme-i Otman Baba* bu konuda bir ölçüde aydınlatıcı durumdadır. Burada mevcut bazı kayıtlar, Kalenderî âyinleri konusunda gerçekten belgesel nitelik taşımakta olup, şimdilik benzerleri de yoktur. Bu kayıtlar, Otman Baba ve dervişlerinin gittikleri yerlerde yaptıkları "ateş âyinleri"ni anlatmaktadırlar. Dolaştıkları şehir ve kasabaların dışındaki uygun yerlerde, koruluklardaki kuru ağaçları keserek gece ortaya yığıp, normal büyüklükteki ateşlerden çok daha cesim öbekler teşkil ederek "*Tanrı'ya temâşâ göstermek*" üzere semâ' ve raks etmek, anlaşıldığı kadarıyla

[132] *A.g.e.*, aynı yerde. Burada Hayâlî Beğ Seydî ve Ali Bâlî adlı mahbupların nasıl livâta fiiline âlet olduklarını anlatır.

[133] Msl. bk. Cantacasin, s. 225.

[134] Vâhidî, vv. 22a-b, 34b, 75a vb.

bu âyinlerin esasını oluşturmaktadır[135]. Daha da önemlisi, Otman Baba'nın bazan bu ateş âyinlerini hastalık tedavisi maksadıyla icrâ ettiği anlaşılıyor ki bu bize şaman âyinlerini hatırlatmaktadır[136]. Bu ateş âyinlerinin muhtemelen XIII. yüzyıldaki göçlerle Orta Asya'dan Anadolu'ya intikal eden Kalenderî zümreleri aracılığıyla girdiği tahmin edilebilir. Üstelik bu âyinlerin, biraz aşağıda anlatılacak olan, Seyyid Gazi Zâviyesi'nde icrâ edilen yıllık büyük toplantılar esnasında da tekrarlandığına bakılırsa, herhalde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün Kalenderî zümrelerinde ortak olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Seyyid Gazi Zâviyesi'nde, Hacılar Bayramı da denilen Kurban Bayramı sırasında yapılan yıllık büyük âyinler hakkında bugün için ilk kayıtlara, Hacı Bektaş-ı Velî, Hacım Sultan ve Otman Baba velâyetnâmelerinde rastlanmaktadır. Bunlardan birincisi, söz konusu zâviyede yapılan ilk âyinlerin Hacı Bektaş tarafından tesis olunduğunu haber verdiği gibi, Muharrem Mâtemi âyininin de Hacı Bektaş Zâviyesi'nde icrâ edildiğini belirtir[137]. İkinci eser ise, Hacım Sultan'ın, her yıl Kurban Bayramı'nda Susuz'daki zâviyesinden kalkarak öteki Kalenderî zümreleriyle beraber büyük âyine katılmak üzere Seyyid Gazi Zâviyesi'ne gittiğini bildirir[138]. Üçüncü esere gelince, o da tıpkı ikincisi gibi, Otman Baba'nın her yıl Kurban Bayramı'nda "Hacc-ı Ekber" denilen büyük âyine katılmak için müridleriyle aynı zâviyeye geldiğini ve bu âyinin çok önemli olduğunu kaydetmektedir[139]. Her üç eserin verdiği bu mâlumat, Seyyid Gazi Zâviyesi'ndeki büyük âyinin en azından Hacı Bektaş zamanından beri bir kaç yüz yıldır devam etmekte olduğunu göstermektedir.

Hacı Bektaş Zâviyesi'nde icrâ edilen Muharrem Mâtemi âyinlerinin nasıl yapıldığına dair her hangi bir bilgiye rastlamamakla beraber, Seyyid Gazi Zâviyesi'ndekinin nasıl yapıldığını Avrupalı gözlemciler sayesinde öğrenebiliyoruz. Bu âyinlerin yapılış tarzını, bi-

[135] Msl. bk. *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 79b, 80b, 107b vb.

[136] *A.g.e.*, v. 107b. Burada Otman Baba'nın, hasta yatmakta olan Fatih Sultan Mehmed'i iyileştirmek amacıyla, İstanbul'da çok büyük cesâmette bir ateş yaktırarak bunun başında padişahın iyileşmesi için dua ettiği anlatılmaktadır. (Ateş âyinleri konusunda bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, ss. 185-195).

[137] Bk. *Menâkıb-ı HBV.* s. 84.

[138] Tschudi, *Das Vilâyet-nâme*, ss. 78-82.

[139] Bk. *Velâyetnpame-i OB.*, v. 116b.

ri Antonio Menavino olmak üzere XVI. yüzyıldan iki seyyah", diğeri de XVII. yüzyılda Michel Baudier'in eserlerinden takip edebiliyoruz.

Kurban Bayramı'ndaki bu büyük âyinlerin icrâ yeri olarak Seyyid Gazi Zâviyesi'nin seçilişi, türbesinin burada bulunduğuna inanılan Emevi devrinin ünlü mücahidi Seyyid Battal Gazi'nin, Anadolu'nun fatihi olarak daha XIII. yüzyılda Anadolu Kalenderileri'nin piri sayılmasından ileri gelmektedir. Tarihçesini daha aşağıda ele alacağımız bu zâviyenin şeyhi, bu niteliğinden dolayı, Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut bütün Kalenderî şeyhlerinin üstünde bulunuyordu. Bu sebeple kendisine büyük hürmet gösterilen bu şeyhe *Âzam Baba* (A'zam Baba) deniyordu[140].

İşte söz konusu âyinler bu Âzam Baba tarafından yönetiliyordu. Birkaç gün süren âyinlere yaklaşık sekiz bin kişi katılmakta olup[141], bunlar imparatorluğun her yanından kendi şeyhlerinin başkanlığında gruplar halinde geliyorlardı. Üstlerine beyaz elbiseler giyerek âyine katılan şeyhlerin her biri, toplantının sonuncu günü olan Cuma gününe kadar, oradaki dervişlere bir yıl boyunca seyahatleri sırasında gördükleri memleketleri, âdetleri, olayları sohbetleri esnasında naklediyorlardı[142] Sonuncu gün, zâviyenin yanındaki yeşillik sâhada sofralar kuruluyor, kesilen kurbanların etleri türlü çeşit yiyeceklerle dervişlere sunuluyordu. Âzam Baba'nın duasıyla sona eren ziyafetin arkasından, *köçek* denilen iki genç derviş, dervişlere *maslak* tâbir olunan afyondan yapılmış esrar sunuyordu. O günün akşamı orta yere çok büyük cesamette ateş yakılıyordu[143]. İşte esas büyük âyin o zaman başlıyordu.

İçtikleri esrarın etkisiyle kendilerinden geçerek tam bir vecd içine giren dervişler, yavaş yavaş coşarak, defler ve kudümler eşliğinde ilâhiler söyleyerek ateşin etrafında raksa koyuluyorlardı. Buna *samah* (semâ') denmektedir. Raksederek iyice coşan dervişler, arada sırada "falanın aşkına! filanın aşkına!" diyerek bıçaklarıyla vücutlarının muhtelif yerlerine yaralar açıyorlardı. Bu yüzden pek çok dervişin vücudu bu yaraların izlerini taşımaktaydı. Tek tek

[140] Msl. bk. Menavino, s. 57; *Kanunî Devrinde İstanbul*, s. 87; Baudier, s. 186.

[141] *Kanunî Devrinde İstanbul*, aynı yerde.

[142] *A.g.e.*, aynı yerde; Menavino, aynı yerde; Baudier, aynı yerde; ayrıca bk. Imber, s. 40.

[143] *Kanunî Devrinde İstanbul*, s. 88; Menavino, s. 58; Baudier, s. 187.

yapılan bu rakslardan sonra, bu defa da ateşin etrafında daire çevirerek topluca raksa geçiliyordu. *Mahya* denilen bu âyin[144], dervişler tam anlamıyla kendilerini kaybedip yorgunluktan otların üstüne serilinceye kadar sürüp gediyordu. Ertesi sabah bütün dervişler Âzam Baba'dan izin alarak yine gruplar halinde, geldikleri gibi memleketlerine dönerlerdi[145]. Tabii yazın dışarda yapılan bu âyinler, kışın ve soğuk havalarda zâviyenin semâhanesinde icrâ edilirdi.

Başka tarikatlarda pek görülmeyen ve bir çeşit genel kongre niteliğini taşıyan bu büyük âyinde, iki husus dikkati çekmektedir. Bunlardan biri raks, diğeri ise esrar içmedir.

B) Raks ve esrar:

Dikkatle bakıldığı zaman, başka tarikatlarda da değişik biçimleri görülen raksın, vecd haline girebilmek için bir metot, yalnızca Kalenderîler'de veya o meşrepteki bazı tarikat zümrelerinde rastlanan esrarın ise, bir araç olarak kullanıldığı müşahede edilir. Kalenderî rakslarıyla ilgili ilk bilgilere Barak Baba dolayısıyla bazı Arap kaynaklarında rastlamaktayız. Bunlarda Barak Baba'nın Dımaşk'a geldiğinde, dervişlerinin çaldığı davullar ve ziller eşliğinde çılgın hareketlerle raks ederek vecd haline girdiği anlatılır. Hattâ bu kaynaklardan bazıları, Barak Baba raks ederken üzerindeki çan ve zillerin, mâdenî halkaların ürpertici seslerinin, şeyhin nâralarına karıştığını ve seyredenleri dehşete sevkettiğini yazarlar[146]. XVI. yüzyılda da Vâhidî, çeşitli Kalenderî zümrelerinin davul, dümbelek ve borular çalarak bunların eşliğinde semâ ve raks ede ede kendilerinden geçip yerlere serildiğini anlatır[147].

Fuad Köprülü bu raksların eski Orta Asya Türk ve Moğol şamanlarının rakslarına çok benzediğini, daha doğrusu bu rakslarda şamanik unsurların büyük katkısı bulunduğunu söyleyen ilk bilim adamı

[144] *Mahya* adı altında yapılan bu âyinden yine bu isimle *Velâyetnâme-i OB*. v. 116b'de ve 15 Safer 980; 27 Haziran 1572 tarihli bir mühimme kaydında (A. Refik, *Râfızîlik*, s. 50) da söz edilmektedir.

[145] Yukarda 143 nolu notta gösterilen eserler, aynı yerlerde.

[146] Msl. bk. es-Safedî, v. 42a-b.

[147] Bk. yukarda 121 nolu dipnot.

oldu [148]. Daha sonra Şerefeddin Yaltkaya da aynı fikri ileri sürdü [149]. Gerçekten de 1950'li yıllarda ve daha sonraları Mircea Eliade ve benzeri âlimlerin araştırmaları Şamanlar ve Şaman âyinleri konusunda daha güvenilir ve bol malzeme ortaya koyduklarında, bu fikrin ne kadar isabetli olduğu meydana çıkmıştır. Eliade, davullar ve ziller eşliğinde yapılan raksın, şamanları vecde getirmek için en etkili vasıta olduğunu belirtmektedir [150]. Ancak bu vasıtayı daha etkili bir hale getirenin de esrar olduğu gözlenmektedir.

Vecde girebilmek için âyinlerde esrar kullanma geleneğinin eski Hind mistik çevrelerinde yaygı bulunduğu tezine karşı çıkan Geo Widengren, bu nesnenin aslı olan Hind kenevirinin farsça adı olan *beng*'in, sanskritçedeki *bangha* kelimesinden gelmesine rağmen, Budist *gâtha* (aziz menkabesi) larında buna rastlanmadığını ileri sürmektedir. Ona göre esrar tam aksine *Avesta*'da *beng* şeklinde mevcut olup nitekim Zerdüşt te vecde girebilmek için bizzat *beng* kullanmaktaydı [151]. G. Widengren'in bu fikrini M. Eliade de desteklemekte ve gerçekten de İranlılar'ın bengi çok eski zamanlardan beri kullanmakta olduklarını ve muhtemelen vecde girebilmek için esrardan yararlanmanın, İranlılar kanalıyla Asya kavimlerine, dolayısıyla şamanlara geçmiş olabileceğini bildirmektedir [152]. Bu iki bilim adamının vardığı ortak sonuca bakarak, esrarın vecd için bir araç olarak kullanılması olayının ilk defa eski İran'da ortaya çıktığına şimdilik muhakkak nazarıyla bakmamız gerekiyor.

Biz, Kalenderîler arasında haşhaş yeme ve esrar içmekle ilgili ilk haberlere şimdilik Ebû Müslim-i Horasânî destanında rastlamaktayız. Bu destanda bahis konusu yapılan "*esrar içen baltalı dervişler*"in, yani Ahmed-i Zemcî ve arkadaşlarının, Kalenderîler olduğunu tahmin ediyoruz [153]. Destan metnini fransızcaya çevirip yayınlayan Irène Mélikoff da yazdığı giriş kısmında aynı kanaati ileri sürmekte,

[148] Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 297, dipnot : 1; aynı yazar, "*Influence*", ss. 16-17.

[149] Bk. "Eski Türk an'anelerinin bazı dînî müessselere tesiri", *İkinci Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, Ankara 1943, ss. 691 vd.

[150] Bk. *Le Chamanisme*, s. 313. İsveçli âlim H.S. Nyeberg'in araştırmalarına dayanarak M. Eliade burada, bizzat Zerdüşt'ün de benzer nitelikler sergilediğini, yani şaman özellikleri gösteren bir meczup (extatique) olduğunu yazar.

[151] *Les Religions de l'Iran*, ss. 90-91.

[152] Bk. Eliade, *a.g.e.*, ss. 313-14.

[153] Mélikoff, *Abu Muslim*, ss. 125, 130.

Hind kenevirinin Hindistan'dan getirilip İran'da esrar çıkarmakta kullanıldığını kaydetmektedir[154]. Böylece esrarın aşağı yukarı XII. yüzyılla XIII. yüzyıl arasında İran'daki Kalenderî zümreleri arasında yaygın bir biçimde tüketilmekte olduğu az çok belirmektedir.

Fustâtu'l-Adâle ve *Menâkıbu'l-Ârifîn*, XIII. yüzyılda Anadolu'daki Kalenderîler'de yaygın bir şekilde haşhaş yeme ve esrar içme âdetinin mevcudiyetini haber vermektedirler. İbnü'l-Hatîb, livâta ve şarap içme kadar *sebzek* (afyon) yemenin de Kalenderîlerin "hiç utanmadan" yaptıkları işlerden olduğunu belirtirken[155], Eflâkî de dolaylı olarak bu işin yaygınlığını belgelendirmektedir[156].

XV. yüzyıl başlarında ise Kaygusuz Abdal, Rum Abdalları arasında esrarın sıkça kullanıldığını gösteren manzumeler yazmıştır. Meselâ bir şathiyesindeki

Kaygusuz Abdal yaradan
Gel içegör şu cür'adan ?
Kaldır perdeyi aradan
Gezelim bilece Tanrı[157]

mısrâları bunun bir ifadesi olduğu gibi,

Esrârı gördüm bugün binmiş gider bir ata
Şöyle kim derviş olmuş hergiz söylemez hatâ
. . . .
Sûfiler bunu yerer bittiği yeri sorar
Gazel olmadan derer hissesi var kuvvete
Sûfî yemez haram der gizlice de görem der
Gelen yıl çok derem der ister birazın sata
. . . .
Gel iy miskin Kaygusuz esrardan al öğütün
Bu âşıklar otudur yemez verme her Tat'a[158]

[154] *A.g.e.*, introduction, ss. 34, 63.

[155] İbnu'l-Hatîb, *Fustât*, v. 51b:

واباحت ایشان در لواطه واگر نیابند زنا وخمر وسبزك وهیچ درمیان ایشان عیب نیست وآنرا قبیح ندارند وبدان مشغول باشند .

[156] Eflâkî, II, 633.

[157] Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 164;

[158] Gölpınarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, s. 214; Imber, ss. 41-42.

şeklindeki medhiyesinde de esrar kullandığını açıkça belirtir. Daha yukardaki kıt'ada geçen *cür'adan* kelimesi, Kalenderîler'in içine esrar koydukları kabın adı olup "yudumluk" anlamına gelir[159].

XVI. yüzyılda Hayretî divanında "*Der keyfiyyet-i beng ve hâlet-i esrâr*" başlığı altında esrarla ilgili yedi kıt'alık bir şiir yazmıştır.

Silelüm gel berû âyîne-i kalbün tozını
Açalum *kühl-i ğubâr* ile yine can gözini
Kulağa koymayalum hâce fakîhin sözini
Cür'adân'ı getür Abdal yine hayrân olalum
. . . .
Kalmayub gülşen-i dilde eser-i hâr-ı melâl
Yeridür açıla yer yer gül-i gülzâr-ı hayâl
Müftî-i ışk çü fetvâ virûben didi helâl
Cür'adân'ı getür Abdal yine hayrân olalum[160]

tarzında devam eden bu şiiri bize, ülemânın esrarı haram saymasının Kalenderîler tarafından kaale alınmadığını gösterir.

Yine bir Kalenderî şâir olan Hayâlî Beğ ise, *cür'adân*, *esrar* ve *afyon* kelimelerini çok san'atkârâne bir biçimde sembol olarak kullanıyor:

Bana âlem nice hayrân olmasun kim aşk-ı yâr
Cür'adân-ı sînem içre gizlü *esrâr*'ım kalmaz
. . . .
Dâne-i hâlüni çihrende Hayâlî göreli
Habba düşdi güzelüm eyledi terk-i *afyon*
. . . .
Esrar-ı kâinata ezel *cür'adân* iken
Ben hânikah-ı ışkda hayrân idüm sana[161]

Böylece Kalenderî zümrelerinin hemen hepsinde vazgeçilmez bir erkân halini alan esrar kullanma âdetinin yerleşmesinde, öyle sanıyoruz ki onun keyif verici niteliğinin de büyük bir payı olsa gerektir.

C) Şer'î ibadetler:

İslâm dünyasında çok eskilerden beri Kalenderîler'e yönelik eleştirilerin başında, onların şer'î ibadetlere ilgisiz oldukları gelir. Gerçekten de, daha önceki bölümde bazı örneklerini gördüğümüz

[159] Aynı yazar, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler*, s. 74.
[160] Bk. Hayretî, *Divan*, ss. 94-95.
[161] *Hayâlî Beğ Divanı*, ss. 103, 203, 318.

arşiv belgeleri ve vekāyinâme kayıtlarına bakılacak olursa, bu kınama ve suçlamaların pek de yersiz olmadığı anlaşılır. Ancak bu durumun her zaman geçerli olmadığını gösteren bazı istisnâlara da rastlanmaktadır. Meselâ Barak Baba'dan bahseden bazı Arap kaynakları, onun namaz konusunda çok titiz olduğunu, yanındaki muhtesibi vâsıtasıyla müridlerinin namaz kılıp kılmadıklarını kontrol ettirdiğini, kılmayanları sopa ile cezâlandırdığını kaydediyorlar[162]. Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin menâkıbında da, Dımaşk'ta onun ve halifesi Celâl-i Dergezînî'nin vakit namazlarını birlikte edâ ettikleri yazılıdır[163].

Kaygusuz Abdal'ın ise şer'î ibadetlere aynı şekilde müsbet yaklaştığı görülmektedir. *Saraynâme*'sinde Allah'ın insanları ibadet etsinler diye yarattığını, insanla hayvan arasındaki asıl farkın ibadet olduğunu belirten Kaygusuz Abdal[164], *Dilgüşâ*'da abdest, namaz ve orucun insanı Allah'a yaklaştırması sebebiyle temiz olarak yapılması gerektiğini ifade eder[165]. *Kitab-ı Miğlâta*'sında ise, İslâm'ın beş şartı beş budaklı bir ağaca benzetilir[166]. Kaygusuz Abdal'ın menâkıb-nâmesinde de onun Mısır'da iken Cuma namazlarına devam ettiğini gösteren bir kayıt bulunmaktadır[167].

Otman Baba'nın da, muntazam olmamakla beraber, arada sırada namaz kıldığını, menâkıbındaki bazı kayıtlar gösteriyor. Meselâ bir keresinde Otman Baba'yı görenler, kılık kıyafetine bakarak onun namaz kılmadığından şüphelenerek kendisini denemek isterler. Fakat namaz vakti geldiğinde namaza kalktığını görünce, yanıldıklarını anlarlar[168]. Bundan başka onun arada sırada bizzat imam olarak müridlerine namaz kıldırdığını da görüyoruz[169].

Bütün bu kayıtlara rağmen Kalenderî zümrelerinin genel olarak şer'î ibadetlere hiç de iyi gözle bakmadıkları, büyük bir çoğun-

[162] Msl. bk. es-Safedî, v. 42a.
[163] Hatîb-i Fârisî, s. 33 :

بهنگام نماز آن هردو ابرار   بکردندی ادای فرض جبّار

[164] Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 239.
[165] *Dilgüşâ*, s. 75.
[166] Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 240.
[167] Bk. *Menâkıb-ı BK.*, v.
[168] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, v. 15b.
[169] *A.g.e.*, vv. 50b, 54a-b.

luğunun, özellikle aşağı tabakalardan gelenlerinin bu konuda ilgisiz oldukları gerçeği ortadan kalkmış değildir.

IV — TEŞKİLAT VE YAPI :

Osmanlı İmparatorluğu'nda başlangıçtan XVII. yüzyılın sonlarına kadar Kalenderî zümrelerinin teşkilât ve yapılarını tam anlamıyla ortaya çıkarmaya yarayacak malzemeye maalesef pek sahip değiliz. Bu konuda ne vekâyinâmeler, ne arşiv belgeleri ve hattâ ne de bizzat Kalenderîler'in kendi kaynakları yeterlidir. Ancak yine de bunların sundukları bölük pörçük ipuçlarından hareketle Osmanlı dönemi Kalenderî zümrelerinin teşkilât ve yapıları hakkında bazı şeyler söylenebilir. Tabii hemen şunu da belirtmelidir ki, bu konuda onların öteki tarikat zümrelerinden genelde pek farklı olmadıkları da bir gerçektir.

A) Müridler ve şeyhler:

Kalenderî zümrelerinde müridler, öteki tarikat müridlerinden farklı bir karekter sergilerler. Diğer tarikat çevrelerine dahil olabilmek için taliplerde belli nitelikler arandığı, her isteyenin her tarikata kolayca mürid olmıyacağı bilinmekle beraber, Kalenderîler için böyle birtakım şartların bulunmadığı görülmektedir. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, genç ve bekar olmak bu zümreler arasına girebilmek için yeterli özelliklerdir.

Bu kolaylık bir bakıma Kalenderîliğin kendi yapısından gelmektedir. Kışları hariç, seyahate elverişli bütün zamanlarda durmadan dolaşan bu insanlar, yaşadıkları serbest hayat tarzı, tasavvufî esaslara uymakta kendilerini hiç de bağımlı hissetmemeleri, şerîat ve toplum kurallarına ve ahlak prensiplerine fazla aldırmamaları itibariyle, yaşadığı çevre ile uyuşamıyan pek çok gence câzip geliyordu. Özellikle işten güçten ve efendisinin baskısından yılmış köleler; kaçak mahkûmlar; ailesi ile uyuşamıyan delikanlılar; şer'î kaidelerle, ibâdet ve ahlâk esaslarıyla başı hoş olmayan kimseler; hattâ siyasî sebeplerle başı darda yüksek seviyede devlet adamları, şehzâdeler vb. kişiler için Kalenderî zümreleri arasına girebilmek büyük bir kurtuluş yolu olmaktaydı. Saçım, sakalını, bıyığını ve kaşını kazıtarak çıplanıp –kaynaklardaki deyimiyle– "*Abdal kıyafetine girmek*", bulunmaz bir saklanma yoluydu.

Bu konuyu yansıtan pek çok misale kaynaklarda rastlamak mümkün olmaktadır. *Velâyetnâme-i Otman Baba*, Otman Baba'nın sık

sık kaçak köle sanılarak takibata uğradığını anlatan pasajlarla doludur[170]. Hattâ zaman zaman yakalanarak köle diye satılmak üzere pazara götürüldüğü de olmuştur[171]. Hüseyin Baykara'nın vefatını müteakip Şah İsmail onun memleketini ele geçirmek istediği zaman, buna karşı koyamayan oğlu Bedîu'z-Zaman, Şah İsmail'in eline esir düşmemek için Kalenderîler arasına sığınmıştı. Yavuz Sultan Selim Tebriz'e girdiği gün, onu karşılayan Kalenderî dervişleri arasında onun da bulunduğunu biliyoruz[172]. Buna benzer bir başka olayı da Nergisî zikrediyor. Onun anlattığına göre, Pîripaşazâde, adının karıştığı bir yolsuzluk dolayısıyla takibattan kurtulabilmek için Kalenderî kılığına girmiş ve Sakız adasına gidip oradaki Kalenderîler'le birlikte yaşamağa başlamıştı[173]. Bazan da iflâs eden tüccarların, alacaklarının elinden kurtulmak için bu yola başvurduklarına dair misallere rastlamaktayız[174].

Her hâlü kârda, bütün Kalenderî zümrelerine dahil, genellikle *abdal* terimiyle ifade edilen müridlerin tamamının aynı türden kimseler olduğu iddia edilemezse de, bir yerde kalma mecburiyeti olmaksızın kimsenin tamyamayacağı kılıklarda dolaşmak pek çok uyumsuz insanı Kalenderî olmağa itmiş olmalıdır. Osmanlı kaynakları bu sebeple "*anası atası azarlamış battallar, işden kaçub ışık olmuş abdallar*" gibi ifadelerle bu durumu dile getirdikleri gibi[175], Avrupa kaynakları da Kalenderîler'in özellikle bu neviden genç ve tecrübesiz insanları aralarına almağa özel bir çaba gösterdiklerini yazarlar[176].

Öyle anlaşılıyor ki, Osmanlı devri Kalenderîleri'nin büyük bir çoğunluğu, artık pek tasavvufî gayeler peşinde koşan kimseler değillerdi. İmparatorluğun bilhassa XV. ve XVI. yüzyıllarda sergilediği bir takım sosyal rahatsızlıklar, gerçek tasavvufî amaçlardan yoksun kişileri Kalenderî zümrelerinde topladığından, bunlar her türlü anarşik faaliyetlere kolayca girişebilmekteydiler.

170 *A.g.e.*, v. 18a.
171 *A.g.e.*, v. 18b.
172 Lûtfi Paşa, *Tevarîh Âl-i Osman*, ss. 235-36.
173 Nergisî, ss. 113-114.
174 Sâmi Mirzâ, vv. 221a-b.
175 Msl. bk. Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ*, nşr. Meredith - Owens, London 1971, v. 175a-b.
176 Msl. bk. Menavino, s. 54.

Yaşadıkları bütün serbest hayata rağmen, Kalenderî dervişleri de, öteki tarikat dervişleri gibi, belli birer zâviye veya tekkede birer şeyhin yönetiminde bulunuyorlardı. Kendilerine *baba* denilen bu şeyhler, öteki meslekdaşları gibi, zamanla belli aşamalardan geçmek sûretiyle müridler arasından bu makama yükseliyorlardı. Kalenderî babaları, kendi başlarına hareket etme yetkisine sahip bulundukları, hattâ, her Kalenderî zümresi ötekinden bağımsız olduğu halde, Seyyid Gazi Zâviyesi'ndeki yıllık âyinlerden bahsederken de görüldüğü üzere[177], yine de bu zâviyenin şeyhi olan zatın, *Âzam Baba* sıfatıyla imparatorluktaki bütün şeyhlerin üstünde yer aldığı kesindir. Bununla beraber, Âzam Baba'nın ne Hacı Bektaş-ı Velî Zâviyesi'nin başındaki *Dede Baba*, ne de Konya Mevlânâ Dergâhı'ndaki *Çelebi Efendi*'nin sahip bulunduğu merkezî otoriteye hâiz olduğunu söyleyemeyiz.

Özellikle Kalenderî kaynaklarında, Kalenderî zümrelerinin birbirinden bağımsızlığı sebebiyle aralarında sık sık uzlaşmaz rekabetlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Kaygusuz Abdal'ın *Budalânâme*-si, onun öteki Kalenderî şeyhleri hakkında hiç de iyi düşünmediğini, onları dolaylı olarak riyâkârlıkla suçladığını göstermektedir[178]. Otman Baba da öteki Kalenderî şeyhleriyle sürekli rakabet ve hattâ çatışma halindedir[179]. Bunlar arasında bilhassa Bulgaristan'da Zağra'daki *Etyemez Kalenderîleri*'nin şeyhi Mü'min Derviş Otman Baba'nın tam anlamıyla en büyük hasmı gibidir. Zaten velâyetnâmenin önemli bir kısmı, Otman Baba ile Mü'min Derviş'in çatışmalarını yansıtmaktadır[180]. Bu çatışmaların sebepleri arasında daha çok maddî çıkarların rol oynadığı seziliyor. İşte Kalenderî zümreleri arasındaki bu tür çatışmaların, bazen merkezî yönetim tarafından kullanıldığı, meselâ bir zümrenin öteki aleyhine kışkırtıldığı görülmüştür[181].

B) Zâviye ve tekkeler:

Kalenderîliğin, daha doğrusu onun en eski şûbelerinden bulunan *Cavlakîlik* ve *Haydarîlik*'in XIII. yüzyıl ortalarına doğru Ana-

[177] Bk. yukarda s. 174-177.

[178] Güzel, *Mensur Eserler*, (Budalânâme), ss. 68-69.

[179] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, vv. 23a-b, 28a.

[180] *A.g.e.*, vv. 63b, 65b-66b vb.

[181] Msl. bk. *a.g.e.*, vv. 65b-66b. Burada yer alan kısımda Osmanlı merkezî yönetiminin, Mü'min Derviş'e bağlı *Etyemez Kalenderîleri*'ni Otman Baba aleyhine açılan ulûhiyet iddiası dâvasında şahit olarak kullandığı görülüyor.

dolu'ya girdiği kesin olduğuna göre, ilk zâviyelerin de bu yüzyılda vücut bulduğu muhakkaktır. Nitekim Ahmed Eflâkî, Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin halifelerinden Ebûbekr-i Niksârî ile, Kutbu'd-Dîn Haydar'ın halifelerinden Hacı Mübarek'in Konya'da birer zâviyesi bulunduğunu haber vermektedir[182]. Bunlardan başka diğer kaynaklardaki ipuçlarından da, aynı yüzyılda Erzurum, Erzincan, Mardin, Diyarbakır ve havalisinde ve daha başka yerlerde de bir takım Kalenderî zâviyeleri bulunduğu istidal edebilmektedir[183]. Bunların tarihçeleri hakkında ne yazıkki bugün hiç bir bilgiye sahip değiliz.

Buna karşılık, yine aynı yüzyılda Anadolu'da açılan ilk Kalenderi zâviyelerinden birisinin, Baba İlyas-ı Horasânî'nin halifelerinden olmakla birlikte, aynı zamanda bir Kalenderî niteliğini taşıdığını kuvvetle tahmin ettiğimiz Hacı Bektaş-ı Velî'nin[184] Sulucakaraöyük'teki zâviyesinin tarihçesini oldukça bilebiliyoruz.

1. *Hacı Bektaş-ı Velî Zâviyesi :*

Bugün *Hacı Bektaş Dergâhı* veya *Pîrevi* adıyla mevcut binanın, halihazırdaki biçimini II. Bayezid devrinde (1481–1512) aldığı muhakkak olmakla birlikte, Hacı Bektaş velâyetnâmesinin de gösterdiği üzere[185], daha önce bu binanın yerinde bulunması gereken ilk zâviyeyi bizzat Hacı Bektaş kendisi tesis etmiştir. 1240 yılındaki Babaî İsyanı üzerine, Selçuklu yönetimi tarafından başlatılan sıkı takibat sebebiyle onun bir müddet izini kaybettirmeye muvaffak olduğunu, daha sonra, muhtemelen 1246 daki Moğol tahakkümü devrinde bugünkü Hacıbektaş kasabasının yerinde Çepni Türkmen boyunun kışlağı olan Sulucakaraöyük mevkiinde ortaya çıktığını bilmekteyiz[186].

Son araştırmalarımız, Hacı Bektaş'ın kuvvetli bir ihtimalle bir Kalenderî şeyhi olduğu kanaatini uyandırdığından, onun burada kurduğu zâviyenin de, daha ilk kuruluşundan itibaren bir Kalenderî zâviyesi hüviyetini taşıdığına aynı şekilde kuvvetli bir ihtimal olarak

182 Bk. Eflâkî, I, 215; II, 596.

183 Bk. yukarda s.

184 Menâkıbnâmesindeki bazı ipuçları, Hacı Bektaş-ı Velî'nin aslında bir Haydari kalenderîsi olduğunu göstermektedir. ki bu konu ilerde gelecek bölümde ele alınacaktır.

185 Bk. *Menâkıb-ı HBV.*, ss. 36-38.

186 Bu konuda bk. *a.g.e.*, s. 26 vd.

bakmak gerektiği düşüncesindeyiz. Muhtemelen 1250'li yıllarda faaliyete geçen bu zâviye, Beylikler devrinde, yani Hacı Bektaş'ın vefatından sonra da aynı hüviyetini sürdürmüş olmalıdır. İlk Osmanlı devrinde Orhan Gazi zamanında, bu zâviyeden yola çıkarak maiyetindeki abdallarıyla beraber Osmanlı Beyliği arazisine gelip yerleşen Abdal Musa, bu zâviyenin –dolayısıyla ilerde Bektaşîliğin– tarihindeki en ünlü ve aynı zamanda bize göre en önemli Kalenderî şeyhidir [187]. Onun ayrılmasından sonra da burası, en azından II. Bayezid devrinde Bahm Sultan'ın gelmesine kadar belirtilen hüviyetini korumuş olmalıdır.

1501 tarihinde Balım Sultan'ın Dimetoka'daki Kızıl Deli Zâviyesi'nden gelip burada Bektaşîliği teşkilâtlamasıyla beraber Hacı Bektaş Zâviyesi resmen ve fiilen bir Bektaşi zâviyesine dönüşmüş olmasına rağmen, Kalenderîler'le ilgisini tamamiyle kaybetmediği, onların imparatorluğun pek çok yerinde bu devirde kendilerine artık *Bektaşî* diyen meşreptaşlarıyla içiçe olmaları sebebiyle, yine Kalenderîler'i barındırdığı bilinmektedir. Bunun ispatı, 1526-27'deki Şah Kalender İsyanı'dır. O sırada zâviyede bizzat şeyhlik makamını işgal eden Şah Kalender, hem Kalenderî, hem Bektaşî olup, müridleri *ışık* diye anılıyordu [188].

Böylece, Hacı Bektaş Zâviyesi'nin daha XIV. yüzyıldan itibaren hem Kalenderîliğin, hem Bektaşîliğin tarihinde çok önemli bir mevkî işgal ettiğine şüphe olmamalıdır [189]. Bu zâviyenin çok önemli diğer bir fonksiyonu da, Bektaşîliğin teessüsü ile ilgili olarak, Hacı Bektaş'ın 1271 tarihinde ölümünü takiben giderek kuvvetlenen ve kökleşen kültünün, buradan ayrılan Abdal Musa gibi büyük şeyhler ve halifeler aracılığıyla, bütün XIV. ve XV. yüzyıllar boyunca Anadolu sathına yayılmasına kaynaklık etmiş olmasıdır.

2. *Seyyid Gazi Zâviyesi ve yöresindeki diğer zâviyeler (Uryan Baba ve Sultan Şucâu'd-Dîn zâviyeleri) :*

Sultanönü (Eskişehir) Sancağı'nın Seyitgazi nâhiyesi (bugünkü kazası)nda bulunan Seyyid Gazi Zâviyesi, bütün Selçuklu ve Osmanlı devirleri boyunca, mevcut Kalenderî zâviyelerinin en

[187] Bk. birinci bölüm, s. 92.
[188] Bk. yukarda s. 134.
[189] Hacı Bektaş Zâviyesi'nin sosyo-ekonomik gelişme sürecine dair bk. Suraiya Faroqhi, "The tekke of Hacı Bektaş : Social position and economic activities", *IJMES*, VII (1976), ss. 183-208.

önemlilerinin de başında geliyordu. Bu önem yalnızca onun merkez zâviye olmasından değil, aynı zamanda, yakın çevresinde bulunan Uryan Baba, Sultan Şucâ' (Şucâu'd-Dîn) vb. diğer Kalenderî zâviyeleriyle çevrili bulunmasından da doğuyordu[190].

Bu zâviyeye adını vermiş olan Battal Gazi'nin, VIII. yüzyılda Anadolu'da Bizanslılar'la yaptığı mücadelelerle şöhret kazanmış bulunup, tarihî şahsiyeti efsânevî şahsiyeti tarafından yutulmuş bir müslüman Arap mücahidi olduğu mâlumdur. O, Orta Asya'dan tâ Endülüs'e kadar yaygın bir şöhretin sahibiydi[191].

Türkler Anadolu'ya geldikleri zaman, onun kahramanlık menkabeleriyle karşılaştılar ve kendisine büyük bir hayranlık duydular. Bu sebeple onun bir Emevî komutanı ve bir Arap gazisi olduğunu unutarak menkabelerini yeni bir yorumla ele aldılar ve *Battalnâme* denilen büyük destânî romanı meydana getirdiler[192]. Bu sûretle Anadolu'yu fethetmiş müslüman bir Türk kahramanına dönüşen Battal Gazi'ye, muhtemelen XIII. yahut XIV. yüzyılda bir de *seyyidlik* pâyesi uygun görülerek Peygamber soyuna bağlandı[193]. Böylece daha XIII. yüzyılda gerek halk, gerekse Bizans sınırındaki gaziler arasında bir *gazi-evliyâ* olarak takdis edilmeye başlanan Seyyid Battal Gazi'nin[194], aynı devirde, başta Kalenderîler olmak üzere çeşitli gayri sünnî zümreler arasında yaygın bir külte konu

[190] Başta Seyyid Battal Zâviyesi olmak üzere, Eskişehir yöresine dağılmış bulunan bu Kalenderî zâviyeleri hakkında gerek tahrir, gerekse evkaf defterlerindeki kayıtlar temel alınmak şartıyla sâhadan derlenmiş bilgilerle zenginleştirilmiş birer monoğrafi hazırlamak çok yerinde olacaktır.

[191] Battal Gazi'nin tarihî ve efsânevî şahsiyeti üzerine yüzyılın başından beri bir hayli önemli çalışmalar yapılmış olup, bunların belli başlıları için *İA*. da Pertev Naili Boratav, *EI* 2 de M. Canard ve I. Mélikoff tarafından yazılan "al-Battal" maddelerine bakmak yeterlidir.

[192] *Battalnâme*'ye dair yukardaki referanslardan başka bk. Hasan Köksal, *Battalnâmalerde Tip ve Motif Yapısı*, Ankara 1984; ayrıca bk. Ocak, "Battalnâme", *TDVIA*.

[193] Battal Gazi'yi Hz. Ali soyuna bağlayan bir siyâdetnâme vaktiyle zâviye şeyhleri tarafından muhafaza edilmekteydi. Bunun arapça metni, zâviyenin son şeyhi Şükrü Efendi'nin daha önce de bahsi geçen *Seyyid Battal Gazi* (İstanbul 1334) isimli küçük kitabında s. 32'de yayınlanmış bulunmaktadır. Şu var ki, böyle bir şecerenin tarihen ispatı ve geçerliliği kesinlikle mümkün değildir.

[194] Michel Baudier, Seyyid Battal Gazi'nin savaşa gidecek olan gaziler arasında XVII. yüzyılda bile hâlâ çok takdis edildiğini, muharebelerde kendisinden istimdad için dua ve niyazda bulunulduğunu yazar (*Histoire*, ss. 207-208).

teşkil ettiği görüldü. Ancak bu mühim hâdisenin nasıl ve hangi bağlantılarla meydana geldiği; Anadolu Kalenderîleri'nin ne gibi sebepler yüzünden onu *Pîr-i Abdâlân* kabul ettikleri henüz izaha muhtaç bir konu olarak duruyor.

Bugün, Seyitgazi kasabasının batısında Üçler Tepesi denilen yüksek bir tepe üzerinde bütün haşmetiyle yükselen ve Anadolu'nun bugüne kadar sapa sağlam ayakta kalabilen bu en büyük zâviyesinin ilk teşekkül tarihi, rivâyetlerle bakılırsa, Anadolu Selçukluları devrine kadar inmektedir. İlk yazılı haline XVII. yüzyılda rastlanan ve günümüze kadar ulaşan mahallî rivâyetler, Selçuklu sultanı I. Alâüd-Dîn Keykubad (1220-1237) tarafından, annesinin Seyyid Battal Gazi'nin burada gömülü olduğunu rüyasında görmesi ile, keşfedilen mezar üzerine bir türbe ve yanına bir cami yaptırıldığını anlatırlar [195]. Bu rivayetler, zâviye hakkında incelemeler yayınlamış bulunan Th. Menzel ve F. W. Hasluck'a kadar bütün batılı ve yerli araştırıcılar ve ilim adamları tarafından da tekrarlanmıştır. Zâviyenin son şeyhi olup, tarihçesine dair yazdığı küçük kitabında aynı rivâyetleri aktaran ve daha başka bilgiler veren Şükrü Efendi'ye göre de, zâviyenin temeli, Selçuklular zamanında, yanıbaşındaki eski bir Bizans manastırını da içine alacak bir şekilde yapılan binalar topluluğu ile atılmış bulunuyordu [196].

Bu zâviye yüzyılımızın başından beri, oradaki Bizans manastırıyla da ilgili bulunması sebebiyle, batılı araştırıcıların dikkatlerini çekegelmiştir. Karl Wulzinger'in 1913'te yayınlanan eserinden sonra [197], yukarda adı geçen Th. Menzel burası hakkında oldukça önemli bir makale yayınlamıştır. Türbe, câmi ve tekke binalarının kitabeleri de ilk defa olarak bu makalede yayınlanmıştır [198]. Daha sonra ise F.W. Hasluck oldukça geniş bir şekilde burasını ele al-

[195] Msl. bk. Kâtib Çelebi, *Kitab-ı Cihannümâ*, İstanbul 1145, s. 642. Ayrıca bk. İ. Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde, Aksaray Tarihi.*, İstanbul 1974, II. 2251-2255.

[196] Şükrü, *a.g.e.*, ss. 7, 19, 22; krş. Muhiddin Arslanbay, *Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Bazı Menkıbeleri*, Eskişehir 1953, ss. 95-100, 104, 110.

[197] K. Wulzinger, *Drei Bektashi-Klöster Phrigiens*, Berlin 1913.

[198] Theodor Menzel, "Das Bektaşi-Klöster Sejjid-i Ghâzi", *MSOS*, XXVIII; 2 (1925), ss. 92-125. Bu kitabeler aslında daha önce Şükrü Efendi'nin eserinde de yayınlanmıştır.

mıştı[199]. Ona göre, Seyyid Battal Gazi'nin mezarının bulunduğu, üzerinde Bizans manastırının yer aldığı bu tepe, Nakoleia adını taşıyordu[200]. Selçuklular zamanında türbe ve câmi yapılırken eski manastır da değerlendirilmiş, hattâ Alâü'd-Dîn Keykubad'ın annesi buraya defnedilmişti[201].

Zâviyeyi meydana getiren yapıların bugünkü durumunda, eski manastırın da çok iyi korunduğu dikkati çekiyor. Fakat Selçuklular devrinde inşâ edildiği belirtilen türbe ve cami epeyce değişikliğe uğramış görünmektedir. Câmiin iç kapısı üstünde, II. Bayezid devrinde konmuş bulunan kitabe, gerek türbe, gerekse câmiin inşâ tarihi konusundaki rivâyeti yansıtıyor. Kitabede câmiin Keyhusrev b. Kılıçarslan zamamnda yapıldığı belirtiliyor, ki, bu I. Gıyâsü'd-Dîn Keyhusrev'den başkası olmayıp I. Alâüd-Dîn Keykubad'ın babasıdır.

Seyyid Battal Gazi'nin türbesi, üzerindeki kitabeden anlaşıldığı kadarıyla 1464 yılında kesme taştan yeniden yapılmış, câmi ise 1511 yılında Mihaloğulları'ndan Ahmed ve Mehmed Beğler tarafından tamir ettirilmiştir[202]. Asıl zâviye binasının da aynı tarihlerde inşa edildiği, yine üzerindeki kitabeden kesin olarak anlaşılıyor[203]. Ancak bu kitabede, câmi kitabesinde olduğu gibi, daha önce mevcut herhangi bir zâviyeden söz edilmediğine bakılırsa, Selçuklular devrinde burada ayrıca bir zâviye binasının inşa olunmadığı, Bizans manastırının zâviye olarak kullanıldığı muhakkak gibi görünüyor. Zira Hacı Bektaş velâyetnâmesindeki kayıtlar da, en azından Hacı Bektaş zamanında burada bir zâviye bulunması gerektiğini göstermektedir[204].

Burada asıl amacımız Seyyid Gazi Zâviyesi'nin tam bir tarihçesini yapmak olmadığından, yalnızca zâviyenin Osmanlı dönemi Kalenderîliğinin merkezi olması itibariyle üzerinde durulacaktır. Bu noktadan bakıldığı zaman, zâviyenin tarihinin en iyi bilindiği

[199] F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, çev. R. Hulûsi, İstanbul 1928, ss. 13, 64 vd.; aynı yazar, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, 705-710.

[200] Hasluck, *Christianity*, II, 705.

[201] *A.g.e.*, II, 707.

[202] Söz konusu tamirleri yansıtan kitabeler halen çok iyi durumda olup metinleri için bk. Şükrü ss. 17, 22.; Arslanbay, ss. 115-118 (bu sonuncu eserde bir takım yanlış okumalar yüzünden hayâlî bir takım yorumlar ve spekülasyonlar yapılmıştır).

[203] Kitabenin metni için bk. Arslanbay, s. 124.

[204] Bk. *Menâkıb-ı HBV.*, s. 36 vd.

dönemin de bu devir olduğu anlaşılıyor. Özellikle XVI. yüzyıl bu bakımdan şanslıdır; zira gerek arşiv belgelerinin gerekse öteki kaynaklardaki mâlumatın en bol olduğu devredir. Bu malzeme incelendiğinde, birinci bölümde de görüldüğü üzere, Osmanlı yönetiminin Seyyid Gazi Zâviyesi'nde yaşayan Kalenderîler'e hiç de iyi bir gözle bakmadığı anlaşılır. Çünkü bu zâviye XVI. yüzyılda, bilhassa Kanunî Sultan Süleyman devrinde merkezî yönetime en çok problem çıkaran Kalenderî zâviyesidir. Bu konuda, Âşık Çelebi'nin, Seyitgazi kadısı Mustafa İşretî'den bahsederken yazdığı şu satırlar, zâviyedeki Kalenderîler'in durumlarını ortaya koymak bakımından son derece ilgi çekicidir :

> "Vilâyet-i Anadoh'da Seydi Gazi Tekiyyesi ki bir dâr-ı fisk u dalâl olub her yerden atası anası azarlamış battallar işden kaçub ışık olmuş pösteki boklar abdallar sâz-ı melâhî gibi dem-sâz çihreleri hilye-i îman olan lihyeden ârî ve alınlarında olan kara yazıları ebrûlarının tırâşıyla (.....) idi. Namazımız kılınmış ve kefenimiz dikilmiş alınmışdır deyû bilküllíyye beş vakte çâr tekbîr idüb namaza yumazlar ve müezzine kulak kabartmayub imama uymazlar idi. Pâdişahlarm sadakâtın ve eshâb-ı hasenâtın hayrâtın yirler bir kaç gâv-ı şikem-perver harlar idiler. Sultanönü sancağına başka sancak çeküb etrafa akın salarlar. Tuğ ile nekkare ile beğler alayların görse yuf borusun çalarlar idi. Kudümlerinden köy ve kend halkı mütennebih olsalar Deccal gibi aralarına uyarlar. Buldukları dilberleri soyarlar kendi lisanlarına koyarlardı. Dânişmend müderrisini incitse sipahi ağasına küsünse yalın yüzlüler babalarına kakısa kandesin Seydi Gazi ocağı deyû varırlar soyunurlar kazan kaynadırlar. Işıklar anları semâ ve safâ deyû kendü ezgilerine oynadırlar. Nice yıl yevmen lillah rûzgâr geçürüb dîne ve müslimîne adüvv ve ilme ve ülemâya kîne-cû idiler. Ehl-i Şer'a hod adâvet itmeyince zu'mlerince Hakk'ile Hak olmazlar..."[205].

İşte Âşık Çelebi'nin bu satırlarla tasvir ettiği Seyyid Gazi Zâviyesi Kalenderîleri'ni şâir kadı Mustafa İşretî ıslâha çalışmış, bir ölçüde de bunu başarmıştı. Mustafa Işretî, –bugün zâviyenin kuze-

[205] Bk. Âşık Çelebi, vv. 175a-b.

yinde yer alan ve doğudan derviş odalarına bitişen– bir medrese binası yaptırarak buraya öğrenciler almış ve Kalenderîler'i bir dereceye kadar yola sokmaya muvaffak olmuştu. Yaşantısını Ehl-i Sünnet ve Cemâat mezhebine göre düzenlemeyi kabul etmeyenler ihraç edilmişti[206]. Gerçekten de bazı belgeler Mustafa İşaretî'nin bu ıslâhatının bir ölçüde başarılı olduğunu teyid etmekte, zâviyede kalmak isteyen Kalenderîler'in Ehl-i Sünnet mezhebine girerek evlenip normal bir hayat sürmeye başladıkları anlaşılmaktadır[207].

Bununla beraber, bu durumun fazla sürmediği, Mustafa İşretî'nin 1566'da ölümünü müteakip, zâviyenin yine yavaş yavaş sürgünden dönen dervişlerle dolmağa başladığı görülüyor. Hattâ bu defa, medresedeki talebelerle de birleşip vakıf gelirlerini zimmetlerine geçirdikleri ve eski yaşayışlarına yeniden döndükleri müşahede olunmaktadır. Nitekim bu sebepten zâviyenin yeniden ıslâhına çalışıldığı anlaşılıyor[208], ki bundan daha önce bahsolunmuştu.

Bu çabaların ne ölçüde hedefine ulaştığı mâlum değildir. Ancak XVII. yüzyılda artık Seyyid Gazi Zâviyesi'nin dervişlerinden söz açılırken Kalenderîler'in değil, Bektaşî dervişlerinin adı geçiyor. Kâtip Çelebi ile Evliyâ Çelebi zâviyeyi tasvir ederken, burasının, türbe, cami, medrese, derviş hücreleri ve misafir odaları vb. yapılardan ibaret "büyük bir Bektaşî tekkesi" olduğunu yazarlar[209]. Bu demektir ki, XVII. yüzyılın başlarında burası tam anlamıyla bir Bektaşî zâviyesi niteliğine bürünmüştür[210].

F.W. Hasluck burasının daha XVI. yüzyılda Bektaşî hüviyetinden bahsederse de,[211] elimizdeki arşiv belgeleri en azından bu yüz-

[206] *A.g.e.*, v. 175b; krş. Atâyî, I, 56:

"Kadı iken taht-ı hükmünde vâkî Battal Gazi Zâviyesi'ni Kalenderân-ı batâlet-endîşeden tahliye ve cevâhir-i zevâhir-i ilm ü salâhla tahliye olunması içün medrese olmasına arzeyiedikde, mes'ûlü kabûle karîn ve dârü't-tâlîm-i ilm-i dîn oldı".

Medrese hakkında bk. Konyalı, II, 2257-2258.

[207] Msl. bk. Ahmed Refik, "*Râfızîlik*", s. 31'deki 23 Ramazan 966;29 Haziran 1559 tarihli belge.

[208] *A.g.m.*, ss. 50, 51'deki 15 Safer 980;27 Haziran 1572 tarihli belge.

[209] Bk. Kâtip Çelebi, s. 642; Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1314, III, 13-15. Burada, türbe ve zâviyenin uzun bir tasviri yer alır.

[210] Seyyid Gazi Zâviyesi'nin XVI.–XVII. yüzyıllardaki sosyo-ekonomik durumu konusunda bk. Faroqhi, "Seyyid Gazi Revisited: The foundation as seen through sixteenth and seventeenth-century documents", *Turcica*, XIII (1981), ss. 90-122; ayrıca bk. aynı yazar, *Der Bektaschi-Orden*, muhtelif sayfalar.

[211] Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, s. 13.

yılın sonlarında bile burada Kalenderîler'in yaşadığını kabule bizi zorlamaktadır. Çünkü bu belgelerde Bektaşîler'in değil, "Seyyid Gazi Işıkları"nın adı geçmektedir.

Bu değişimin nasıl bir süreç içinde de hangi şartlarda gerçekleştiği sorusunun cevabı ise, üçüncü bölümde Kalenderîlik-Bektaşîlik ilişkisi ele alınırken verilmeye çalışılacaktır. Şimdilik, bu değişimin yalnız bu zâviyede değil, sonucu XVII. yüzyılda tam olarak meydana çıkmakla beraber, XVI. yüzyıl boyunca devam eden bir sürecin neticesi olarak, bütün Kalenderî zâviyelerini içine aldığını belirtmekle yetinelim. Bu hüviyet değişikliğinin, Kalenderîlik içinde oluşan bir değişim sürecinin sonucu olduğunu farketmemiş olmasından dır ki, Hasluck bu hâdiseyi Bektaşîlik tarafından yapılmış bir "gasp" şeklinde değerlendirir[212].

Seyyid Gazi Zâviyesi'nin yakın çevresinde bulunmakta olup ona bağlı diğer Kalenderî zâviyelerine gelince, bunların birincisi, birinci bölümde hayatından bahsedilen, II. Murad devrinin ünlü şeyhi Sultan Şucâu'd-Dîn'in zâviyesidir[213]. Bugün Seyitgazi ilçesinin 7 km. batısında yer alan Arslanbeğli (eski Şucâ Baba) köyündeki bu zâviye, üç büyük üniteden ibaret (mutfak, meydan, türbe), kesme taştan ve kubbeli tipik bir Osmanlı yapısıdır. Halihazırda hiç bir kitabe ihtiva etmeyen bu zâviyenin, Sultan Şucâu'd-Dîn velâyetnâmesindeki kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla II. Murad devrinde yapılmış olması lâzım gelmektedir. Zâviyenin güney tarafındaki camiin ise daha sonra inşâ olunduğunu Şükrü Efendi bildiriyor[214]. Zâviyenin yakınında bulunması gereken derviş ve misafir odalarından ise bugüne hiç bir şey kalmamıştır. Sultan Şucâu'd-Dîn'in türbesinin hemen yanında da, muhtemelen zâviyeyi yaptıran Timurtaş Paşa'nın türbesi yer almaktadır.

Sultanönü Sancağı'na ait tahrir defterlerindeki kayıtlardan başka hakkında fazla bir bilgi bulunmayan bu zâviye'nin[215], XV. yüzyılda Kalenderîler arasında önemli bir mevkie sahip bulundu-

[212] *A.g.e.*, s. 64.

[213] Bk. yukarda s. 97-99.

[214] Şükrü, s. 10.

[215] Msl. bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Sultanönü Sancağı* 112 *nolu tahrir defteri*, s. 41.

ğunu, Sultan Şucâu'd-Dîn'in velâyetnâmesinden istidal edebiliyoruz [216].

Seyitgazi'nin 7 km. kuzey-doğusunda, bugünkü adıyla Yazıdere (eski Uryan Baba) köyünde yer alan Uryan Baba Zâviyesi, yine kesme taştan inşâ edilmiş kubbeli bir meydan evinden ve bitişiğindeki Uryan Baba'nın türbesinden ibarettir. Diğer müştemilâtı bugün mevcut değildir.

Uryan Baba'nın kim olduğu bilinmediği gibi, zâviyenin yapılış tarihi de belli değildir. Şükrü Efendi, hâlen zâviyeye bitişik kârgir ve üstü kubbeli türbede yatan zatın, Sultan Şucâu'd-Dîn'in halifesi olması gerektiğini kaydediyor [217]. Asıl türbeye girişi temin eden kapının üzerindeki kitabede adı Ahmed Uryan Baba şeklinde geçen bu zatın, gerçekten de Şükrü Efendi'nin dediği gibi olması çok mümkündür. Her hâlü kârda, adının da gösterdiği üzere, yarı çıplak bir Kalenderî şeyhi olan Uryan Baba'nın, türbe ve zâviyesine bakılırsa, devrinde oldukça önemli bir şahsiyet olduğu söylenebilir.

3. *XIV. yüzyılda Bursa havalisinde kurulmuş Rum Abdalları'na ait zâviyeler :*

Birinci bölümde Rum Abdalları'ndan bahsederken isimleri zikrolunan hemen hemen bütün şahsiyetlerin, Bursa içinde veya civarında, ilk Osmanlı hükümdarları tarafından yaptırılmış zâviyeleri olduğundan da söz açılmıştı.

Osmanlı kaynaklarının naklettiklerine göre, bu zâviyelerin bir kısmı, Bursa fethinden sonra bizzat şehrin yakınlarında Uludağ eteklerinin muhtelif yerlerinde inşâ edilmişlerdir. Bir kısmı XIX. yüzyıla kadar Bektaşî zâviyesi olarak hâlâ ayakta duran bu binaların belli başlıları arasında *Abdal Musa Zâviyesi*'ni ilk elde zikretmek gerekir. Orhan Gazi tarafından Abdal Musa için yaptırılan bu zâviye, XV. ve XVI. yüzyıllarda Âşıkpaşazâde ve Gelibolu Mustafa Âlî tarafından müphem bir tarzda zikrolunmakta [218], fakat herhangi bir mâlumat verilmemektedir. Ancak J. de Hammer XIX. yüzyılda

[216] Sultan Şucâu'd-Dîn Zâviyesi'nin bulunduğu Arslanbeyli köyünde, hâlen onun soyundan gelen bir dede bulunmakta olup, yılın belirli zamanlarında civardan gelen Alevî köylülerin de iştirakiyle zâviyede semah törenleri yapılmakta ve Sultan Şucâu'd-Dîn için kesilen kurbanlar birlikte yenmektedir.

[217] Şükrü s. 13.

[218] Âşıkpaşazâde, s. 200; Âlî, V. 62.

Bursa'nın batısında ve kaplıcalara yakın bir mevkide bulunan bu zâviyeyi görmüş olduğunu belirtiyor ki[219], bu, zâviyenin o sıralarda henüz işlemekte olduğunu gösterir.

Abdal Musa'nın Bursa'dan ayrıldıktan sonra Manisa ve Bergama havâlisinde de bir müddet yaşadığı arşiv belgelerinden anlaşılmakta olup[220], onun burada da bir zâviyesi bulunduğunu Suraiya Faroqhi tesbit etmiştir[221]. Ancak bugün mevcut olmayan bu zâviyeye dair de, XVI. yüzyılda Bektaşî hüviyetini taşıdığından başka, hiç bir bilgi bulunamamaktadır.

Abdal Musa'nın Antalya-Elmalı yakınlarındaki Tekkeköy'de mevcut zâviyesine gelince, halen yalnızca avlusu ve türbe kısmı ayakta kalan bu binanın, Abdal Musa'nın açtığı son zâviye olduğu ve ölümünden sonra bir müddet Kaygusuz Abdal'ın nezaretinde faaliyetine devam ettiği bilinmektedir. XVI. yüzyılda bu zâviyenin bir hayli zengin vakıflara sahip olduğu, dervişlerinin geniş çiftlik ve araziden elde ettikleri gelirlerle yaşadıkları, III. Murad devrine (1574-1595) ait Teke Sancağı tahrir defterinden anlaşılıyor[222].

Zâviye XVII. yüzyılda Evliyâ Çelebi tarafından geniş bir şekilde tasvir edilmektedir. Onun anlattığına göre, bir dağın eteğinde kurulmuş olup, geniş avlusunda Abdal Musa'nın türbesini de barındıran bu muhteşem "âsitâne-i kadîm"in vakıfları arasında bir sürü ev, binden fazla koyun, bir o kadar manda, on katar katır, yine binden ziyade sığır ile yediyüz kısrak, yedi değirmen ve bir sürü bağ, bahçe ve tarla yer almaktadır[223]. Evliyâ Çelebi'nin zamanında artık hiç şüphesiz bir Bektaşî tekkesi, hem de Bektaşî tekkeleri arasında en büyük ve saygılarından kabul edilen bir tekke olan bu zâviye, Abdal Musa tarafından burada inşâ olunduğu zaman, bölgedeki göçebe Yörük ve Türkmenler arasında ilk yerleşme merkezlerinden biri oluvermişti. Daha yapıldıktan kısa bir zaman sonra eklenen ilâve-

[219] Hammer, I, 155. Ayrıca bk. Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden*, s. 19, 26.

[220] İbrahim Gökçen, *Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar*, İstanbul 1950, II, 27.

[221] Faroqhi, *a.g.e.*, s. 85.

[222] Mustafa Uğurlu, "Abdal Musa Zâviyesi'nin vakıfları", *GEFD*, I (1985), ss. 299 vd.

[223] Evliyâ Çelebi, IX, 273-76.

lerle hem büyümüş hem de etrafında bugün Tekkeköy adını taşıyan köy oluşmuştu [224].

Yine Bursa'da Rum Abdalları'na ait bir başka zâviye de, *Geyikli Baba Zâviyesi*'dir. Neşrî ve Âşıkpaşazâde, abdallarıyla gelip İnegöl'le Keşişdağı (Uludağ) arasında bir yere yerleşen Geyikli Baba için Orhan Gazi'nin bir zâviye ve bitişiğine bir de cami yaptırdığını yazarlar. Geyikli Baba'nın vefatından sonra bir de türbe yapılmıştır [225]. Âşıkpaşazâde bu zâviyenin Geyiklü Baba Tekiyyesi diye anıldığını ve o aman hâlâ içinde Orhan Gazi'nin ruhuna dua eden dervişlerin yaşadığını haber verir [226], ki XVI. yüzyıldaki bu dervişler muhakkak ki *Geyiklü Cemâati* Kalenderîleri idi. XVII. yüzyılda Evliyâ Çelebi'nin de zikrettiği bu zâviye [227], XIX. yüzyılda J. de Hammer tarafından da ziyâret edilmişti [228].

Bursa yakınlarındaki bir diğer zâviye, *Abdal Murad Tekkesi*'dir. Evliyâ Çelebi, yine Orhan Gazi tarafından yaptırılmış olan bu zâviyeyi XVII. yüzyılda bir "âsitâne-i Âl-i Abâ", yani Bektaşî zâviyesi olarak nitelemekte ve her zaman olduğu gibi medhetmektedir [229]. Burasının 1900'lere kadar faaliyette olduğunu F. Köprülü belirtir [230].

Son olarak, I. Murad tarafından Yenişehir'de Postînpûş Baba için yaptırılan, günümüzde hâlâ sapasağlam bir şekilde ayakta durmakta olan *Postînpûş Baba Zâviyesi*'ni zikretmeliyiz. Bu zatın türbesi de buradadır [231].

[224] İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara 1972, I, 361. Merhum Şehabeddin Tekindağ da bir makalesinde bu tekkeden oldukça uzun bahseder ve günümüzdeki durumunu dile getirir. (bk. "Teke-eli ve Teke-oğulları", *TED*, 7-8 (1976-77), ss. 73-75; ayrıca bk. Uğurlu, *a.g.m.* Abdal Musa Tekkesi'nin bugünkü durumu hakkında geniş bilgi için bk. Musa Seyirci-Y. Hayati Tungar, *Abdal Muoa Sultan*, Antalya 1988.

[225] Neşrî, I, 48; Âşıkpaşazâde, s. 47; İbn Kemal, II, 95.

[226] Âşıkpaşazâde, aynı yerde. Geyikli Baba'nın Bursa'nın Gürsu bucağında bulunan türbesi için bk. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, ss. 187-88.

[227] Evliyâ Çelebi, II, 46.

[228] Hammer, I, 155; Faroqhi, *a.g.e.*, s. 17; Vakıflar Genel Müdürlüğü, *Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler*, Ankara 1986, IV, 26-28.

[229] Evliyâ Çelebi, II, 17.

[230] Köprülü, "Abdal Murad", *THEA*, s. 60; Tekkenin günümüzdeki durumuna dair bk. İlhan Yardımcı, *Bursa Evliyâları*, İstanbul 1976, s. 153;

[231] Neşrî, II, 131; Mecdî, s. 45; ayrıca geniş bilgi için bk. Faroqhi, ss. 49-50. Postinpûş Baba Zâviyesi'ne dair geniş bir bibliyoğrafya için bk. *Türkiye'de Vakıf Âbideler*, IV, 603-604.

4. *XV. yüzyıla ait Anadolu ve Rumeli'deki öteki belli başlı zâviyeler :*

Buraya kadar kısaca zikredilen Kalenderî zâviyelerinden başka, XV. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'de faaliyet gösteren daha başka mühim bazı Rum Abdalları zâviyeleri de vardı. Bunların sayıları o zamanlar bir hayli fazla olmakla beraber, hepsi kaynaklara yansıyabilmiş değildir. Biz burada, tesbit edebildiklerimizden bir kısmını ismen de olsa zikretmekle yetineceğiz.

Bunlardan Anadolu toprakları içinde tesis edilmiş olanlardan meselâ Banaz (Uşak)'da Hacım Sultan Zâviyesi[232]; Seyitgazi yakınındaki, daha önce isimleri geçen Sultan Şucâ ve Uryan Baba Zâviyeleri[233]; Şeyhlü (Kütahya)'da Beğce (yahut Yenice) Sultan Zâviyesi[234]; Ankarada Hüseyin Gazi Zâviyesi[235] ve nihayet Osmancık (Çorum)'da Koyun Baba Zâviyesi[236] en belli başlı Kalenderî zâviyelerinden olarak dikkati çeker.

Aynı yüzyıl içinde Rumeli'de ise, Dimetoka'da Seyyid Ali Sultan Zâviyesi[237]; Edirne'de Sarı Saltık, Otman Baba ve Balaban Baba Zâviyeleri[238]; Zağra'da Mü'min Derviş Zâviyesi[339]; Varna'da Otman Baba (daha sonra Akyazılı) Zâviyesi[240]; Kaligra'da Sarı Saltık Zâviyesi[241], Pravadi'de Meçüklü Baba zâviyesi[242]; Kızılağaç Yenicesi'nde Etyemezler Zâviyesi ile Turahan Baba Zâviyesi[243]; Karasu Yenicesi'nde Nasuh Baba Zâviyesi[244]; Filibe'de Hasan Baba Zâviyesi[245]; Vardar'da Bayezid Baba Zâviyesi[246]; Serez'de Mecnun Derviş Zâviyesi[247] Vize'de Ahmed Baba ile Kara-

232 Tschudi, *Das Vilâjet-name*, s. 56 vd.
233 Şükrü ss. 9, 13.
234 Tschudi, *a.g.e.*, ss. 59-62.
235 Bk. Evliyâ Çelebi, II, 425-26.
236 Bk. *Vilâyetnâme-i OB.*, v. 12b.
237 Bk. *Vilâyetnâme-i SAS.*, ss. 36-41.
238 Bk. *Vilâyetnâme-i OB.*, vv. 12b, 70b.
239 *A.g.e.*, vv. 29b, 35b.
240 *A.g.e.*, v. 48b ve pek çok yerde.
241 *A.g.e.*, vv. 46b, 52b.
242 *A.g.e.*, vv. 60b-61a.
243 *A.g.e.*, v. 43a. b.
244 *A.g.e.*, v. 32b.
245 *A.g.e.*, v. 38b.
246 *A.g.e.*, v. 29b.
247 *A.g.e.*, v. 31a.

kucak Baba Zâviyeleri[248] ve Yanbolu'da Etyemezler Zâviyesi[249], ilk elde sayılması gereken zâviyelerdir. XV. yüzyılda tamamiyle Kalenderî hüviyetini taşıyan bu zâviyeler, kısmen XVI., kısmen de XVII. yüzyıllarda Bektaşî zâviyelerine dönüştüler ki, aralarında özellikle Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Zâviyesi ile, Varna'daki Otman Baba, sonraki adıyla Akyazılı Zâviyesi, tıpkı Abdal Musa Zâviyesi gibi, öteki Bektâşî zâviyeleri arasında önemli bir nüfuz kazanarak öne çıkacaklardır.

248 *A.g.e.*, vv. 25b-26a.
249 *A.g.e.*, v. 28b.

KALENDERÎLİK VE DİĞER TARİKATLAR, HALK VE KÜLTÜR

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KALENDERÎLİK VE DİĞER TARÎKATLAR, HALK VE KÜLTÜR

Kalenderîlik gibi, doğuştan itibaren İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılarak zaman içinde bir takım kollara ayrılan ve hepsinden önemlisi, syncrétique bir doktrin yapısına sahip olan bir sosyal mistik akımın, yayıldığı yerlerdeki başka mistik teşekkülleri etkilememesi şaşırtıcı olurdu. Nitekim Kalenderîlik, bütün kollarıyla, Hindistan ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada çok çeşitli sûfî akımları, tarikatları ve hattâ bazı heterodoks mezhepleri etkilemiştir. Hindistan ve İran'da Nurbahşîlik; İran'da Hâksârîlik, Ehl-i Hak mezhebi; Anadolu'da Mevlevîlik, Bektaşîlik ve hattâ Halvetîlik, Kalenderî eğilimlerin belli ölçüde ortaya çıktığı tasavvufî ve mezhebî teşekküllerdir.

I – EHL-İ HAKLAR'DA VE HÂKSÂRÎLİK'TE KALENDERÎ BAZI ETKİLER :

Ehl-i Hak veya öteki adıyla, Ali-İlâhîlik, hâlen günümüzde özellikle İran'ın batısında varlığını koruyan, mistik mâhiyette ve aşırı Şîî eğilimli bir mezhebin, daha doğru bir ifadeyle bir dînin adıdır[1]. Bu dînin temeli, ulûhiyetin sürekli olarak yedi beden içinde tecellî ettiği inancına dayanmaktadır. İlk önceleri bir inci içinde gizli olan *Hâvendigâr*, yani yaratıcı ulûhiyet cevheri, ondan sonra Hz. Ali'de cisimlenmiştir. Her tecellî zinciri bir büyük melekle başlar. İşte İsrâfîl ile başlayan zincirde altıncı ve yedinci bedenler, *Abdal Beg* ve *Hân Abdal* adlarını taşır. Daha ilgi çekici olanı, Azrâil ile başlayan zincirin üçüncü halkasında, X.-XI. yüzyılın ünlü Kalenderî şeyhi Baba Tâhir-i Uryân'ın bizzat yer almış bulunmasıdır. Ehl-i Haklar'ın inancına göre, bu dördüncü zincirin üçüncü halkasında Allah, Baba Tâhir'in vücudunda ortaya çıkmıştır[2]. İşte kısaca temas edilen bu tezahürler, Kalenderîliğin Ehl-i Hak inançlarına ne derece kuvvetli bir damga vurduğunu gösteriyor.

[1] Ehl-i Haklar'a dair genel bilgi ve bibliyografya için bk. Clément Huart, "Ali İlâhî" *EI* 1; V. Minorsky, "Ahl-i Hakk", *EI* 2.

[2] Bk. *a.g.m.*, aynı yerde.

Hâksârîliğe gelince, belki bir bakıma bir Kalenderiyye şûbesi bile sayılabilecek olup, XVI. yüzyıl İran'dada kurulmuş bulunan bu tarikatta Kalenderî tesirler çok kuvvetlidir. Zira Hâksârî dervişlerinin yaşayışları ile Kalenderîler'inki arasında önemli paralellikler bulunduğu dikkati çekiyor. Richard Gramlich, gerek dînî kurallar karşısındaki vurdumduymazlık, gerekse *harâbât* denilen meyhanelerde toplanarak birlikte içki ve esrar içmek vb. bir takım hususlara dayanarak bunları eski Kalenderîler'in vârisleri olarak değerlendirir [3]. Ona göre, Hâksârîler de tıpkı Kalenderîler gibi zaman zaman dilenmeye çalışmakta, hattâ bu iş için kurulan çadıra *Kalender çadırı* denmektedir. Tasavvufî eğitim aynen Kalenderîler'de olduğu gibidir [4]. Tarikata giriş merasimleri de onlarınkine benzemektedir. Meselâ bu giriş merasiminde uygulanan erkândan biri, baştan, kaş, bıyık ve sakaldan birer miktar kıl kesmektir [5], ki Kalenderîliğin *çihar darb* erkânından başka bir şey değildir.

II – MEVLEVÎLİK VE HALVETÎLİK'TE KALENDERÎ ETKİLER :

Kısmen belki Şems-i Tebrîzî, kısmen de Mevlânâ'nın şahsî meyli dolayısıyla, daha XIII. yüzyıldan itibaren Mevlevî muhitlerinde Kalenderîliğe sempati ile bakıldığım görmüştük. Nitekim *Mesnevî*'de ve *Dîvan-ı Kebîr*'de Mevlânâ'nın sık sık Kalenderîler'i dile getirdiği, onların dünyaya karşı lâkayd tavırlarım övdüğü hemen her kısımda göze çarpacak kadar açıktır. Meselâ o bir yerde "mübâhî bir Kalender'in (muhtemelen Şems-i Tebrîzî) kendisinin güvenci, dayancı ve şifâsı olduğunu belirtirken [6], bir başka yerde Kalender'in tam bir inanç içinde olduğunu [7], bir diğer yerde ise, Kalender'in

[3] R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden 1965, ss. 74, 76. ayrıca bk., J.M.S. Baljon, "Khâksâr", *EI* 2.

[4] *A.g.e.*, aynı yerde.

[5] *A.g.e.*, aynı yerde.

[6] Bk. msl. *Divan-ı Kebir*, V, 370:

Mübâhî bir *Kalender çıkageldi*; karşıla onu ey sâkî!
Sabaha dek de böylece boyuna sun ona. A benim güvencim, dayancım, a benim şifam!

[7] *A.g.e.*, V. 432:

Oynayıp varını yoğunu elden çıkarmanın yolu tam varlık içinde varlıktır a gönül! *Kalender* hiç şüphesiz tam bir inanç içindedir a gönül!

insan cinsinden olmayacak kadar yüce gönüllü olduğunu ifade eden mısrâlar terennüm etmektedir [8].

A. Gölpınarlı, Mevlânâ'nın kendisine intisap edenleri, tıpkı Kalenderîler'de olduğu gibi *çihar darb* yaptığını, ancak bunu saç, sakal, bıyık ve kaştan bir kaç kıl kesmek şeklinde yerine getirdiğini Eflâkî'ye dayanarak kaydetmektedir [9].

Bununla beraber, Mevlevîlik'te asıl Kalenderî etkilerin, Mevlânâ'nın Sultan Veled'den torunu olan Ulu Ârif Çelebi ile ortaya çıktığını ve Sünnî temellere dayanan asıl Mevlevîliğe bir muhalefet akımı biçiminde geliştiğini söylemek mümkündür. Babası Sultan Veled'in yerine postnişîn olan Ulu Ârif Çelebi ve ona bağlı olanlar, şer'î kurallara uymayan ve şaraba düşkün kalender-meşrep sûfîlerdi [9a]. Bu yeni tavrın Şems-i Tebrîzî'yi hatırlattığı muhakkak olmakla beraber, ilerde XVI. yüzyılda tam bir Kalenderiyye şûbesi niteliğini gösteren *Şemsîler*'le de bir alâkasının bulunduğuna katî nazarla bakılabilir. Mevlevîlik'teki bu Kalenderâne tavır, XIV. yüzyılda Ulu Ârif Çelebi'den sonra Konya dergâhına postnişîn olan Dîvâne Mehmed Çelebi ile daha açık bir şekilde ortaya çıktı. XVI. yüzyıldaki *Şemsîler*'in belki ilk prototipi diyebileceğimiz Dîvâne Mehmed Çelebi'nin, daha gençliğinde Kalenderliğe olan eğilimi meydana çıkmış, dağlarda, tepelerde sırtında bir tek tennûre ve Kalenderî abasıyla dolaştığı gözlenmiştir. Bazan saçlarını sere serpe uzatıyor, bazan da Kelenderîler gibi tam *çihar darb* oluyordu [10].

Bir hayli cezbeli ve coşkun bir mizaca sahip olan Dîvâne Mehmed Çelebi, zaten lâkabını da bu yüzden almış olup, postinşîn olduğunda bile bu yaşayışını değiştirmemişti. Gölpınarlı'ya göre, Şems-i Tebrîzî'nin giydiği tâca benzer bir tâc giyen Dîvâne Mehmed Çelebi, kendi zamanında tarikata girmek isteyenlere *çihar darb* erkânını uyguluyordu [11]. Hattâ açıkça şarap ve esrar içmekten çekinmediği de rivâyet olunmaktadır [12].

A. Gölpınarlı, onun bir ara İran'a giderek Meşhed'de Kalenderîler tarafından büyük bir saygı ile karşılandığını belirtir. Ni-

[8] *A.g.e.*, IV, 351.
[9] Bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 187.
[9a] *A.g.e.*, s. 77.
[10] *A.g.e.*, s. 109.
[11] *A.g.e.*, s. 114.
[12] *A.g.e.*, s. 106.

tekim kendisine bu esnâda İmam Ali Rızâ'nın türbesindeki iki bayrakla, imâretteki kaplardan bir kısmı da hediye edilmiştir [13]. Gölpınarlı bu sûretle onun zamanında Mevlevîlik'le Kalenderîliğin birbirine karıştığını ileri sürmektedir [14], ki doğru görünüyor.

Şemsîler'in ne zaman Mevlevîler'den ayrılarak tam anlamıyla bir Kalenderîlik şûbesi kimliğini kazandığı mâlum değilse de, bunun Dîvâne Mehmed Çelebi ile başladığını söylemek yanlış olmaz. İşte Kalenderîliğin Mevlevîlik'le bu derece yakından içli dışlı olması, XIX. yüzyılda bile Harîrîzâde Kemâlü'd-Dîn Efendi'ye Kalenderîliğin Mevlevîliğin bir kolu olduğunu düşündürmüştür [15]. Adı geçen zât, *Tibyânü Vesâili'l-Hakayık* isimli tarikatlar ansiklopedisinde, Kalenderîliği Sûfîliğin en aşağı mertebesi olarak telâkki ettiğini de bildirmektedir [16].

Halvetîlik'le Kalenderîliğin ilişkisine gelince, bu ilişki Mevlevîlik'teki kadar açık seçik ve geniş boyutlu değilse de, özellikle Dede Ömer Rûşenî (1486) tarafından kurulan *Rûşenîlik* kolunda Kalenderî etkilerin belli ölçüde mevcudiyetini tesbit etmek imkân dâhilindedir [17]. Bir kere, Kalenderî dervişi anlamına geldiği kesin olan

[13] *A.g.e.*, s. 110.

[14] *A.g.e.*, s. 117. Gölpınarlı burada, Dîvâne Mehmed Çelebi'nin İmam Rıza'nın türbesinde söylediği bir gazelin türkçe çevirisini de nakleder ki, onun Kalenderlîğe olan sempatisini belirtmesi itibariyle dikkate değerdir. Kendisinin Şiî eğilimlerini göstermesi bakımındanda son derece alâka çekici olan bu gazelin çevirisini aynen buraya naklediyoruz :

> "Biz o adâlet sahibi olan yüce padişahın alıcı doğanları *Kalenderler*'iz. Biz Peygamber evlâdı için *Kalender* olduk. *Kalender Şâhı*'nın izini izleyen Kalenderler'iz. Ağyara ait sûretleri gönlümüzden silip çıkarmışız. Ali, Tanrı için dünyayı boşamıştı. Onun için biz de saflar yaran Haydar'ın yolunda Kalender olduk. *Rum Abdalları* gibi, Peygamber evlâdının firakıyla her yerde baş açık yalın ayak Kalenderler'iz biz. *Sekiz* ve *Dört* için gönlümüzü dağladık; iki altı tertemiz imam için Kalender olduk...".

Bu gazelde Dîvâne Mehmed Çelebi'nin Mevlânâ'dan ve Mevlevîlik'ten hiç bahsetmeyişi hemen göze çarptığı gibi, kendisinin daha ziyâde Kalenderîliği benimsediği de görülmektedir. Metinde geçen *Kalender Şâhı*'ndan kasıt Hz. Ali'dir. *Sekiz* ve *Dört* ise Oniki İmam'ı belirtmektedir.

[15] Bk. Harîrîzâde, *Tibyân*, III, 174a.

[16] *A.g.e.*, aynı yerde.

[17] Dede Ömer Rûşenî ve Rûşenîlik için bk. Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 206; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetîler*, İstanbul 1984, ss. 86-87.

abdal terimine burada da rastlanmakta, hattâ Dede Ömer Rûşeni divanında bu terimi kullanarak bizzat *Kalender* olduğunu açıkça ifade etmektedir [18]. Bu sûretle, Rûşenîlik'teki Kalenderî etkilerin, kurucusuyla beraber daha XV. yüzyılda başladığı söylenebilir. *Divan*'daki bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, Dede ve müridleri, Kalenderîler gibi, şer'i kurallara pek uymayan bir tavır içinde bulunuyorlardı.

Bize göre Kalenderîliğin Anadolu topraklarında bütün bu sayılanlardan daha çok etkisini taşıyan bir başka tarikat daha vardır ki o da Bektaşîlik'ten başkası değildir.

III – KALENDERÎLİK VE BEKTAŞÎLİK :

Aslına bakılırsa Kalenderîlik'le Bektaşîliğin ilişkisi, bu sonuncunun bu adı taşıyan bir tarikat olarak tarih sahnesinde görünmesinden çok daha eskiye, XIII. yüzyıla kadar geriye gider. Bununla XIII. yüzyıldaki Babaî hareketini kastediyoruz. *Abdalân-ı Rum*'dan sözederken de belirtildiği gibi, bir anlamda *ilk Bektaşîler* diyebileceğimiz bu zümrenin, 1240 yılında başlayan bu hareketle sıkı sıkıya bağlantılı olduğuna bugün artık muhakkak nazarıyla bakılmaktadır. Zira XIV. yüzyılda Abdâlân-ı Rûm adını taşımakta olan bu Kalenderî zümre, Babaî isyanının hazırlayıcı ve propagandacısı durumunda olan Kalenderîler'in (Vefâîler, Haydarîler) devamıydı. O zaman bu büyük hareketin lideri bulunan Baba İlyas-ı Horasânî'nin iki halifesi, Baba İshak ve Hacı Bektaş da birer Kalenderî idiler [19]. Bunlardan ilkinin isyanı fiilen yönetmesine karşılık, ikincisi kenarda durmayı tercih etmiş, bununla beraber, olayların yatışmasına kadar da, merkezi yönetimin başlattığı katliamdan kurtulabilmek için, saklanıp izini kaybettirmişti.

Büyük bir ihtimalle, Anadolu Selçuklu Devleti'nin 1246'dan sonra Moğol hâkimiyeti altına alınmasıyla Selçuklu merkezî yönetimi-

[18] Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 322. Gölpınarlı'nın *Divan*'ın İ.Ü. Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar nr. 624'teki nüshasından (v. 90a-b) naklettiği beyitler şunlardır:

Abdâl-i keneb-horuz gehî biz
Geh pâk-tırâş u bâde-nûşuz
Geh *Cavlakî*'yüz gehî *Kalender*
Geh *Haydarî* gâh post-pûşuz

[19] Baba İshak'ın bir Kalenderî şeyhi olduğu konusunda bk. Köprülüzâde, "*Bektaşîliğin menşe'leri*", s. 135.

nin etkisini yitirmesinden sonra, yani aşağı yukarı 1250'li yıllarda bugün kendi adını taşıyan kasabanın bulunduğu yerde Çepni Türkmen boyu içinde yeniden sahneye çıkan Hacı Bektaş'ı bize tanıtan temel kaynak, bilindiği üzere, XV. yüzyılın son çeyreği içinde kaleme alınmış bulunan kendi menâkıbnâmesidir. Onun vefatından tam iki yüzyıl sonra, ama o zamandan beri şifahî olarak süregelen rivâyetlerin kaleme alınmış biçimi olan bu eserin bize sağladığı en önemli verilerden bir kısmı, Hacı Bektaş'ın bügüne kadar hemen hiç dikkati çekmeyen bir niteliği ile alâkalıdır, ki o da, onun tipik bir Kalenderî (Hayderî) şeyhi olduğudur. *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî*, şimdiye kadar bu açıdan hiç bir tahlile tâbî tutulmamıştır.

Âşıkpaşazâde'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kardeşi Menteş'le birlikte Anadolu'ya geldikten hemen sonra Sivas (aslında Amasya)'da Baba İlyas'ın çevresine intisap ederek aynı zamanda böylece Vefâî ve hatta onun halifesi bile olan Hacı Bektaş'ın, meşrep itibariyle zaten Kalenderîlik içinde mütâlâa edilmesi gereken bu tarikat içinde Kalenderî özelliğini koruduğu anlaşılıyor. *Velâyetnâme*'deki ipuçlarından ilk dikkat çekeni, Hacı Bektaş'ın "*çırçıplak bir abdal*" şeklinde tasvir olunmasıdır[20]. İlk bakışta önemsiz gibi duran bu ayrıntının, kanaatimizce Hacı Bektaş'ın hüviyetini tesbit konusunda ilk elde göz önüne alınması gerekirdi; zira bu ifadenin tek anlamı, onun Kalenderî zümrelerinden birine mensup olduğudur. Daha önceki bölümlerde gayet açık görüldüğü üzere, Kalenderî abdalları yarı çıplak dolaşırlardı. Üstelik aynı kaynakta, Hacı Bektaş'ın yakın çevresindeki Ulu Abdal, Kiçi Abdal, Güvenc Abdal, Kara Abdal vs. gibi şahsiyetlerin de aynı niteliğe sahip, başka bir deyişle, Kalenderî abdalları oldukları gözden kaçmıyor[21]. Nitekim Hacı Bektaş'ın zâviyesi, bu belirgin hüviyeti sebebiyle sık sık Horasan'dan gelen *Kalenderîler Tâyifesi* tarafından ziyaret edilmektedir[22].

Velâyetnâme'nin verdiği, Hacı Bektaş'ın bu tasavvufî hüviyetini yahut mensubiyetini doğrulayan ikinci önemli ipucu, onun Sey-

[20] Bk. *Menâkıb-ı HBV.*, ss. 10, 71. Hacı Bektaş-ı Veli'nin geniş bir biyografisi için bk. Ocak, *La Révolte de Baba Resul*, ss. 87-96.

[21] *A.g.e.*, ss. 36, 44, 70-71, 78-80.

[22] *A.g.e.*, s. 64. Burada Kalenderler için aynı zamanda *Horasan Erenleri* tâbiri de kullanılmaktadır, ki zaman zaman kendisine muğlak anlamlar yüklenen bu terimin bize göre gerçek anlamı da budur.

yid Battal Zâviyesi ile sıkı bağlantısıdır. Belirtildiğine göre, Hacı Bektaş, Haydarî'siyle, Torlağıyla, Işığıyla bütün Kalenderî zümreleri gibi, Seyyid Battal Gazi'yi *pîr* tanımakta ve her yıl Kurban (Hacılar) Bayramı'nın müridleriyle birlikte onun zâviyesinde kutlamaktadır[23].

Bir başka önemli ipucu, Hacı Bektaş'ın *çihar darb* olması ve bunu bir erkân olarak bütün müridlerine uygulamasıdır[24]. Onun Kalenderî zümrelerinden birine mensup bulunduğunu bir kere daha kesin olarak ortaya koyan bu husus, kendisine izâfe edilen bir şiirde de dile getirildiği gibi[25], XVII. yüzyıl Bektaşî şâirlerinden ve şeyhlerinden Halil Vahdetî Baba'nın bir manzûmesinde de vurgulanmaktadır[26]. Bu erkânın Bektaşîlik'te XVI. yüzyıl sonlarına kadar uygulamaya devam ettiğini tahminde bulunmakla birlikte, daha sonra büyük bir ihtimalle Bektaşîliğin şehirleşmesi sürecine parelel olarak terkedildiği düşünülebilir.

Velâyetnâme'deki ipuçları bunlarla bitmiyor. Birkaç yerde Hacı Bektaş'ın uzun ve gür bıyıkları bulunduğundan da bahsediliyor[26a]. İşte bu son fakat en az yukarıdakiler kadar önemli ayrıntı diğerleriyle birlikte değerlendirildiği zaman, Hacı Bektaş'ın tıpkı çağdaşı Barak Baba gibi, bir Haydarî Kalenderîsi olduğu gayet açık seçik bir şekilde ortaya çıkıyor. Kanaatimizce bu keyfiyet, bugüne kadar Hacı Bektaş-ı Velî üzerine yapılan değerlendirmeleri yeni baştan gözden geçirtecek derecede önemlidir. Nitekim *Velâyetnâme*'de Ahmed-i Yesevî ile bağlantılı olarak yer alan, Haydarîliğin kurucusu Kutbu'd-Dîn Haydar'la ilgili menkabeler de[26b], işte asıl bu çerçeve içinde bir anlam kazanmaktadır. Bu menkabeler, Kutbu'd-Dîn Haydar'ı, Haydarîlik'te geniş etkisi olan Yesevîlik sebebiyle, Ahmed-i Yesevî'nin oğlu olarak takdim ederler. Böylece bütün bu tarikat çev-

[23] Bk. *Menâkıb-ı HBV.*, s. 72.
[24] *A.g.e.*, s. 54.
[25] *A.g.e.*, Önsöz, ss. XXIV–XXV:

Pâ-bürehne kazak abdâl ü fenâ fahr-i mezîd
Fakr ile fahr idenün dâim ola fakri mezîd
Çihâr-darb ile bakā milkine sultan geçinür
Genc-i tecrîde miyân-bend ile pâlheng kilîd

[26] *A.g.e.*, aynı yerde:

Çihâr-darb anındur elif ü tığ u tırâş
Ser ü rîş ile bürûd oldı dilâ hem dahî kaş

[26a] Bk. *Menâkıb-ı HBV.* s. 58.
[26b] Bk. *A.g.e.*, ss. 9-13.

relerinin Kalenderîlik'le yakın ve sıkı ilgisi çok açık bir şekilde beliriyor.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Hacı Bektaş'ı Velî'nin tıpkı Barak Baba gibi, yarı çıplak, saçı sakalı, kaşları kazınmış, ama uzun ve gür bıyıkları olan bir Haydarî şeyhi olduğunu kabul etmemiz gerekiyor ki, böyle bir portre, klâsik Bektaşî ikonografisinde bize göre XVII. yüzyılda oluşmuş, elbiseli, sakallı bıyıklı, başı taclı Hacı Bektaş-ı Velî tipinden çok farklıdır. İşte kanaatimizce tarihî Hacı Bektaş-ı Velî de budur.

Bektaşîliğin, kendine isim babası olarak seçtiği Hacı Bektaş'ın Kalenderî zümrelerle ilgisini ve sıkı bağlantısını bu sûretle belirledikten sonra, bir tarikat olarak Bektaşîliğin Kalenderîlikle diğer bağlarını da ortaya koymak gerekiyor. Kalenderiliğin Bektaşîliğe hediye ettiği bir başka erkân da, bugün bildiğimiz asıl Bektaşîliğin gerçek kurucusu olan Balım Sultan tarafından da muhafaza edilen *mücerredlik* erkânıdır[27]. Bu vesileyle burada şu noktayı açıklığa kavuşturmakta fayda vardır: Bilindiği üzere, eskiden beri Bektaşîler arasında Hacı Bektaş'ın soyunun sürüp sürmediği hep anlaşmazlık konusu olagelmiştir. Bizim kanaatimizce, bir Haydarî-Vefâî şeyhi olduğunda şüphe bulunmayan Hacı Bektaş'ın, mensubu bulunduğu tarikatın değişmez gereği olarak mutlak sûrette *mücerredlik* erkânına uyması, dolayısıyla hayatının sonuna kadar bekâr yaşaması lâzım gelir. Esasen başta *Velâyetnâme* olmak üzere, hiç bir eski kaynak onun evlenip çoluk çocuk sâhibi olduğundan sözetmez. Büyük bir ihtimalle soyunun sürdüğüne dair ilk iddialar, Balım Sultan'dan sonraki yıllarda doğmuş olmalıdır. Bir defa, birinci bölümde de gösterilmeye çalışıldığı üzere, bütün bağların temel aracı *Rum Abdalları* zümresidir. Bugün Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali (Kızıl Deli), Sultan Şucâu'd-Dîn ve Otman Baba gibi, XIV. ve XV. yüzyılların ileri gelen Rum Abdalı yahut Kalenderî şeyhlerinin hemen tamamiyle en başta gelen Bektaşî evliyâsı arasında sayıldığını biliyoruz[28]. O kadar ki, Bektaşî edebiyatı ve geleneği bunları sâdece evliyâ kabul etmekle kalmamış, bir de XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kendileriyle ilgili şifâhî gelenekleri ve rivâyetleri bir araya toplayıp yazıya geçen ve adına *velâyetnâme* (velîlik

[27] Baha Said, "Bektaşîler : Balım Sultan Erkânı", *TY*, 28 (1927), ss. 330-331.
[28] Bu konuda geniş bilgi için bk. Ocak, "*Kalenderîler ve Bektaşîlik*", ss. 300-304.

kitabı) denilen menâkıbnâmelerle de hatıralarını ebedîleştirmiştir. Ancak burada da bir nokta dikkati çekiyor: Bu eserlerin hiç birinde *Bektâşî* veya *Bektaşîlik* teriminin yer almadığı görülür. Tam tersine, bu eserlerin Kalenderî muhitlerinde yazıldığı, başka bir deyişle, geleneksel bir biçimde kendi zamanlarına kadar gelen bu rivâyetleri toplayıp yazıya geçirenlerin Kalenderî müellifler olduğu kesinlik kazanıyor. Bu da, içlerinde hâkim bir şekilde Hacı Bektaş-ı Velî kültünü yansıtmalarına rağmen, bu eserlerin yazıldıkları sırada *Bektaşî* adını taşıyan bir zümrenin henüz daha ortalarda görünmediğini ispat eder[29].

Adına velâyetnameler yazılan bu tarihî şahsiyetlerin dışında, yine Bektaşîliğin takdis ettiği velîler arasında bulunan bu bizzat *Kalender* sıfatını taşıyan Kalender Karakurt Baba, Kalender Kızıl-Kurt Baba ve Kalender Bozkurt Baba gibi, tarihî şahsiyetleri tamamiyle meçhul olanlar da vardır[30]. Bunların hayâlî kişiler olması ihtimali mevcut olduğu gibi, gerçek şahsiyetler olmaları da mümkündür. Ama önemli olan, hepsinin *Kalender* sıfatını taşımalarıdır. Bunlara ek olarak, yakın zamana kadar kullanılmakta bulunan bazı Bektaşî gülbanklarında da, Türkistan Kalenderîleri'nin, özellikle zikredildiğini belirtelim[31].

Nihayet son bir meseleye daha dikkat çekerek, Kalenderîliğin Bektaşîlikle sıkı ilişkisine dair verileri gözden geçirmiş olacağız, ki bu da Bektaşî şiiridir. Bektaşîlik edebiyatının en zengin boyutlarından birini teşkil ettiğine şüphe bulunmayan Bektaşî şiiri, yahut öbür adıyla *nefesler*, hâla derinlemesine, tahlîlî ve sistematik bir incelemenin konusu olmamıştır. İşte Kalenderîliğin büyük ve köklü tezahürlerini bunlarda görmemek kabil değildir. Bu sebeple, XVII. yüzyılın başlarına kadar, Bektaşî şiiri denilen şeyin aynı zamanda Kalenderî şiiri demek olduğunu ileri sürmek bir gerçeğin ifadesi olacaktır. Zira, bir defa, bugün Bektaşî edebiyatının öncüleri sayılan

[29] Kaynaklarda, müstakil bir tarikatı ifade eden *Bektaşî* terimi, yerine, bize göre yalnızca Hacı Bektaş-ı Velî'ye bağlı Kalenderî zümresini belirten *Hacı Bektaş Abdalları* veya *Hacı Bektaş Devrişleri* (msl. bk. *a.g.e.*, v. 112 b) gibi terimlerin kullanılması kannaatimizce bunun bir başka göstergesidir.

[30] Murad Sertoğlu, *Bektaşîlik*, İstanbul 1969, ss. 335-337. Bu sayfalarda Bektaşîlik tarafından takdis edilen bütün evliyânın bir listesi bulunmaktadır.

[31] Özel kütüphanemizde bulunan yazma bir *Evrâd-ı Mevleviyye ve Bektaşiyye* nüshasının son kısmında yer alan (ss. 60-61, 68) üç gülbankta geçen ifade aynen şöyledir: "*Pîrân-ı Horâsân, Abdâlân-ı Rûm, Kalenderân-ı Türkistan*".

Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal'ın[32], birer Kalenderî oldukları hatırlanacak olursa durum daha iyi anlaşılacaktır. Bektaşî şiirinin, Şiî motifler dışında terennüm ettiği her konu, Kaygusuz Abdal tarafından daha XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyılın başlarında nazma dökülmüştü. Biçim itibariyle de, ta Yunus Emre'den beri sürüp gelen ve Kaygusuz Abdal'da olgun bir biçimde ortaya çıkan tavrın rehberlik yaptığı en sathî bir karşılaştırmada belirir. Nitekim, XVI. ve XVII. yüzyılda yaşamış pek çok Kalenderî veya Bektaşî şâirinin Kaygusuz Abdal'la aynı konuları benzer tavırlarla işledikleri müşahede olunmaktadır[33].

Bütün bunlardan sonra, şöyle bir sonuca varabileceğimizi sanıyoruz: Bektaşîlik aslında Kalenderîlik'ten çok geniş ölçüde etkilenmiş bir tarikat değil, Fakat Hacı Bektaş kültünün bir takım sebeplerle hâkimiyet kazanması sonucu Kalenderîliğin içinden doğmuş bir koldur. Bir başka deyişle Bektaşîlik, kendi başına teşekkül etmiş bir tarikat değil, Kalenderîliğin içinden çıkıp giderek gelişmek sûretiyle onu da kendi içinde eritip ortadan kaldırmış bir koldur. Bu fikrimizin kilit noktası ise Hacı Bektaş-ı Velî kültüdür. Yani, Bektaşilik, Sulucakaraöyük zâviyesinde Hacı Bektaş-ı Velî kültü etrafında toplanmış Kalenderi zümrelerinin, XIV. yüzyılın başlarında buradan etrafa yayılarak başlattıkları bir sürecin, XVI. yüzyıl başlarında tamamlanmasıyla ortaya çıkardıkları bir tarikattır demek[34], büyük ölçüde gerçeğin kendisidir.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin 1270 dolaylarında vefatıyla birlikte, Sulucakaraöyük zâviyesi, onun etrafında bir takım menkabelerle

[32] Bu konuda bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 179, 301-303.

[33] Bunlardan bazı örnekler ileride görüleceği gibi, ayrıca şunlara da bakılmalıdır: Besim Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340; S. Nüzhet Ergin, *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930; A. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1963; Cahit Öztelli, *Bektaşi Gülleri*, İstanbul 1973. Bu antolojilerde eserleri yer alan pek çok "Bektaşi" denen şâirin "Kalender" veya "Abdal" lâkabını taşıdığı görülecektir.

[34] Kalenderîliğin Bektaşîliğin teşekkülünde rol oynayan ana faktör olduğu meselesi tarafımızdan ilk defa 1979 yılında yayınlanan "*Kalenderîlik ve Bektaşîler*" isimli yazıda ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, 1986 yılında Strasbourg'ta toplanan Milletlerarası Bektaşîlik Kollokyumuna da bir bildiri ile sunulmuştur ("Remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans la formation de l'Ordre Bektachi". *Table Ronde Internationale sur l'Ordre des Bektachis et les Groupes se Reclamant de Hadji Bektach* (Colloque de Strasbourg, 30 Juin-2 Jullet 1986), baskıda).

zenginleşen ve sağlamlaşan bir kültün merkezi oldu. İşte bu zâviyeden yetişen Abdal Musa, buradan ayrılarak etrafa dağılan, Hacı Bektaş-ı Velî kültünün taşıyıcı ve propagandacısı Kalenderî şeyh ve dervişlerine mükemmel bir örnek teşkil eder. O, Sulucakaraöyük'teki zâviyeden kendine bağlı Rum Abdalları ile ayrıldıktan sonra önce Bursa havalisine gelmiş, daha sonra Bergama'ya, oradan da Denizli dolaylarına geçmiş ve bütün bu yerlerde zâviyeler açmıştır. Son olarak Elmalı yakınlarında yerleşerek ölünceye kadar burada yaşadığını biliyoruz.

İşte Abdal Musa'nın takip ettiği şu yol, onun ve beraberindekilerin Hacı Bektaş-ı Velî kültünü ne kadar geniş bir alana yaydıklarının çok iyi bir örneğidir. Biz, Hacı Bektaş-ı Velî kültünün Abdal Musa'nın şahsında ne derece kuvvetle temsil olunduğunun tipik bir misalini *Velâyetnâme-i Abdal Musa*'da buluyoruz:

> "Ol esrar sözlü ve kelecisi tuzlu ve lâtif gözlü ve güler yüzlü Sultan Hacı Bektaş el-Horasânî bir gün hayâtında oturur iken mübarek nefsinden nutka gelüb eyitdi: Yâ erenler! Genceli'de genc ay gibi doğam adım Abdal Musa çağırdıram didi, beni isteyenler anda gelsin bulsun didi. Hünkâr Hacı Bektaş vefat idicek Abdal Musa zuhûra geldi[35]".

Çok açık anlaşıldığı üzere burada Hacı Bektaş'ın, öldükten sonra Abdal Musa olarak yeniden dünyaya geleceği dile getiriliyor. Bu satırlar tenâsüh inancının tipik ve kuvvetli bir örneği olduktan başka[36], Kalenderîler arasında Abdal Musa'nın Hacı Bektaş'ın yeni bedeni olduğu şeklinde kabul edilmesi dolayısıyla bu kültün hayatiyet derecesini de ortaya koymaktadır.

Bu itibarla biz, Abdal Musa'yı Bektaşîliğin gerçek piri olarak değerlendirmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Nitekim bu sebepledir ki o, "Kudemây-ı Bektâşiyân"dan sayılır[37]. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kapıkulu askerlerinin en gözdelerinden olan Yeniçeriler'in ocağında Hacı Bektaş-ı Velî an'anesinin kuvvetle yerleşmesinde de Abdal Musa'nın baş rolü oynadığı kesin olduğu ka-

[35] Bk. *Vilâyetnâme – A.M.*, ss. 1-2.

[36] Bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri*, ss. 133-146. Burada gerek Abdal Musa ile ilgili bu pasajın, gerekse diğer Bektaşî menâkıbnâmelerindeki benzeri inançların bir tahlili denenmiştir.

[37] Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333. I, 145.

dar [38], Bektaşîliğin erkânından bulunan "On iki Post"tan on birincisi "Ayakçı Abdal Musa Sultan Postu" adını taşır [39]. Bazı Bektaşî nefeslerinde ve Finike yakınlarındaki Kâfî Baba Tekkesi'nin kitabesinde "Pîr-i Sânî" diye anılır [40]. XVI. yüzyıldan beri bir çok Bektaşî şâiri Abdal Musa'ya medhiyeler kaleme almıştır [41]. Bütün bunlar bir yana, tarihçi Âşıkpaşazâde'nin ifadeleri onun daha XVI. yüzyılda Bektaşî sayıldığını gösteriyor [42]. Nitekim Fuad Köprülü de, *İlk Mutasavvıflar*'ında onun Bektaşîliğini reddetmesine karşılık, daha sonra bu fikrinden vazgeçmiştir [43]. Abdal Musa Kızılbaşlar arasında da büyük bir velî olarak takdis edildiği gibi, adına bir de gülbank vardır [44].

İşte Abdal Musa gibi daha pek çok Rum Abdalı, kurdukları zâviyelerde Hacı Bektaş-ı Velî kültünü hâkim duruma getirdiler ve bu, zaman içinde sürüp gitti. Bu sâyededir ki, XV. yüzyıla gelindiğinde, Hacı Bektaş-ı Velî, artık XIII. yüzyıldaki gerçek kimliğinden çoktan çıkmış, her tarafta kuvvetle takdis edilen büyük bir velî hüviyetini kazanmıştı. Onun bu hüviyeti yalnızca Kalenderî zümreler içinde değil, belki de Yeniçeri Ocağı dolayısıyla onu kabullenmek durumunda olan Sünnî Osmanlı yönetimi aracılığıyla Sünnî halk ve tarikat çevrelerinde de etkili oldu. İşte çok muhtemeldir ki, Köprülü ve Gölpınarlı gibi âlimlerin ileri sürdüklerinin tersine, Şîî değil, Sünnî niteliği tartışmasız bulunan ünlü *Makalât* kitabının –bize göre– Hacı Bektaş'a izâfeten kaleme alınması hâdisesini de bu çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. Bu kitabın XV. yüzyıldan daha eski bir nüshasının bugüne kadar ele geçmemesinin ve sözde arapça olan aslının bir türlü bulunamamasının sebebi de bizce budur [45]. Kanaatimizce, son zamanlarda Hacı

[38] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 205.
[39] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 47, not: 46.
[40] Aym yazar, "*Abdal Musa*", s. 206.
[41] Msl. bk. Gölpınarlı, *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, ss. 56, 107, 108, 115; Özetli, *Bektaşi Gülleri*, ss. 118-120.
[42] Âşıkâşazâde, s. 206.
[43] Köprülü, "Mısır'da Bektaşılık", *TM*, IV (1939), ss. 17-18.
[44] Bk. *Buyruk*, nşr. Sefer Aytekin, Ankara 1956, s. 260.
[45] Bugüne kadar *Makalât* üzerinde yegâne ilmî çalışmayı yapmış olan Esat Coşan'ın söylediğine göre eserin en eski nüshası 1412 tarihinden eskiye gitmemektedir. (bk. Coşan, *Makalât*. s. XLII). Kanaatimizce bu eserin arapça aslının günün birinde ortaya çıkmasını beklemek boşuna olacaktır. Zira önemi gereğinden fazla

Bektaş-ı Velî'yi *Makalât*'a dayanarak Sünnî bir mutasavvıf gösterme çabaları faydasız ve boşunadır, bunun üstelik lüzumu da yoktur. O, XIII. yüzyılda yaşamış bir Vefâî-Haydarî şeyhinden başka biri değildir ve tabiatıyla Kalenderîlik içinde değerlendirilmelidir.

İşte muhtemelen Uzun Firdevsî tarafından XV. yüzyılın son on onbeş senesinde kaleme alınan manzum ve mensur versiyonlar halindeki menkabelerinin yazıya geçirilmiş olmasıyla da Hacı Bektaş-ı Velî kültünün son sayfası tamamlanmış hale geldi. Buna rağmen ne bizzat Hacı Bektaş adına düzenlenen bu menâkıbnâmede, ne de öteki menâkıbnâmelerde henüz *Bektaşî* teriminin kullanılmamış olması son derecede dikkat çekicidir. Bu da, yukarda belirtildiği üzere, XV. yüzyılın sonlarında dahi bu adı taşıyan müstakil bir zümrenin henüz ortaya çıkmadığını gösteriyor. Bununla beraber meselâ *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da bir yerde *Hacı Bektaş Dervişleri* ifadesine rastgelinmektedir [46]. Bu tarz bir isimlendirme, XV. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki muhtelif zâviyelere bağlı olan öteki Kalenderî zümreleri için de aynen kullanılmaktadır, ki aynı eserde bunun örnekleri son derece boldur. Meselâ, *Otman Baba Abdalları*, *Mü'min Derviş Abdalları* gibi terimler ilk elde sıralanabilir [47]. Bunlar ise kanaatimizce ayrı ayrı tarikatların değil, fakat Kalenderîliğe bağlı değişik şeyhler etrafında toplanmış muhtelif zümrelerin adından başka bir şey olmamalıdır. Aksi halde metinlerde bunu belirgin bir şekilde görebilmek mümkün olurdu.

Bektaşî teriminin ilk defa ve müstakil bir zümrenin adı sıfatıyla kullanılması bize göre XVI. yüzyılda vukû bulmuş olmalıdır [47a]. Tarihî riveyetlere göre XVI. yüzyılın başında bizzat II. Bayezid tarafından Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Zâviyesi'nden alınarak Hacı Bektaş Zâviyesi'nin başına getirilen Balım Sul-

---

mübâlağalandırılan bu eser, eğer gerçekten Hacı Bektaş tarafından yazılmış olsaydı, bugüne kadar o devirden kalmış en azından bir kaç nüshasının bulunması gerekirdi. Oysa bilindiği gibi türkçe manzum ve mensur nüshalarının sayısı oldukça fazladır.

[46] Bk. yukarda dipnot: 29

[47] Bk. *Velâyetnâme-i OB.*, pek çok yerde.

[47a] En azından şimdilik, bir tarikat adı olarak *Bektâşîlik* yahut *Bektâşî* terimine XVI. yüzyıl başlarından itibaren rastlanmaktadır. (msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 205). Bundan başka XVI. yüzyılda bu terimi Hayretî'nin *Divan*'ında (bk. s. 321) ve Celâlzâde'nin *Tabakâtu'l-Memâlik*'inde görüyoruz (bk. v. 348b). Bu da yukarda belirtilen ihtimalin doğru olması gerektiğini ispat eder.

tan[48], bilindiği gibi Bektâşîliği resmen düzenlenmiştir. Böylece XVI. yüzyılda fiilen Kalenderîlik'ten ayrılarak *Bektâşîlik* adıyla bir tarikat halinde Hacı Bektaş Zâviyesi'nde ortaya çıkan bu yeni kol kısa zamanda gelişerek öteki Kalenderî zâviyelerine de hâkim olmaya başlayacaktır. Bununla beraber XVI. yüzyılda bu ayrılışın tam ve kesin bir hale gelmediğini müşahede ediyoruz. Nitekim XVI. yüzyılda yaşamış bazı Kalenderî şâirlerinin kendilerini hem *Kalenderî*, hem de *Bektaşî* olarak nitelendirmelerinin sebebi her halde bu olmalıdır. Meselâ Kalender Abdal,

Kalender Abdal'ım koymuşam seri
Şükür kurban olub gördüm dîdarı
Erenler serveri râhın rehberi
Hünkâr Hacı Bektaş Velî'yi gördüm[49]

diyerek "râhın rehberi" sıfatıyla Hacı Bektaş'ı takdis ederken, bir yandan da hâlâ Kalender Abdal mahlasını kullanmaktadır. Hayâlî Beğ,

Dağ-ı sînem ehl-i derdün olalı baş ocağı
Benden uyarır çerağı Hacı Bektaş Ocağı[50]

beytiyle bu gerçeği daha açık bir tarzda vurgulamaktadır. Hayretî ise

Şah hakkıyçün bugün ey Hayretî hayrân ü zâr
Hânekah-ı ışk içinde baş açık Bektâşîyem[51]

beytiyle, kendisinin aynı zamanda bir Bektaşî olduğunu dile getiriyor.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Eğer kısaca ifade etmek gerekirse, XVI. yüzyılın, Balım Sultan'ın Hacı Bektaş kültü etrafında Kalenderîlik'ten fiilen ayrılma sürecini başlatmış bulunduğu bir dönem olmasına rağmen, bu ikisinin henüz birbirinden ayrılmadığını ve içiçe yaşamaya devam ettiklerini söylemek yerinde olacaktır.

Öyle görünüyor ki, Bektaşîliğin tam anlamıyla müstakil hale gelebilmesi kuvvetli bir ihtimalle XVI. yüzyılın sonlarına doğru vukû bulmuş olmalıdır. XVII. yüzyıl ise, Bektaşîliğin iyice gelişmesi karşısında Kalenderîliğin giderek zayıflayıp eriyerek Bektaşîlik

[48] Baha Said, "Bektaşîler", *TY*, 28 (1927), s. 314; F. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 320.
[49] Samancıgil, *Alevî Şâirleri Antolojisi*, s. 105.
[50] *Hayâlî Beğ Divanı*, s. 422.
[51] Hayretî, *Divan*, s. 321.

içinde kaybolduğu bir süreci temsil eder. İşte kanaatimizce bu dönem, Esat Efendi, Hasluck ve Köprülü'nün, Bektaşîliğin ne kadar *baba, dede* ve *abdal* lâkabını taşıyan türbe, tekke ve zâviye varsa onları gasbettiğini söyledikleri dönemdir[52]. Bizce bu meseleye bu şekilde yaklaşmanın, yani Bektaşîliğin belirtilen türbe ve zâviyeleri gasp yoluyla ele geçirdiği şeklinde düşünmenin, yukardaki izahlarımız dikkate alındığı takdirde, yanlış olduğu görülecektir. Çünkü meydana gelen olay bir gasp olayı değildir; Bektaşîlik yabancı bir tarikat olarak dışardan müdahale ile zikredilen müesseseleri ele geçirmiş olamazdı. Bu takdirde bunun nasıl gerçekleştiği sorusunun cevabını verebilmek hayli zordur. Oysa Bektaşîlik bu işi bizzat bir Kalenderîlik şûbesi olarak tabii bir gelişim süreci içinde gerçekleştirmiştir. Osmanlı tarihinde bir tarikatın başka bir tarikatın müesseselerini ele geçirme hâdisesi yalnızca 1826 yılında bir kere devlet zoruyla vukû bulmuştur. O da, bilindiği gibi, Yeniçeriliğin ilgasıyla birlikte aynı kaderi paylaşan Bektaşîliğin zâviyelerinin devlet zoruyla Nakşibendîliğe devrinden ibarettir ve çok kısa süreli olmuştur.

İşte XVII. yüzyıl, bu tabiî gelişim sürecinin tamamlanarak hemen bütün Kalenderî zümrelerinin *Bektaşî* hüviyetini kazandıkları bir yüzyıl olmuştur. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise, artık bütün Kalenderî zümreleri Bektaşîliğin şemsiyesi altına girmiş bulunuyordu. Bu sûretle XIII. yüzyıldan beri önce Anadolu'da, XIV. yüzyılın sonlarından itibaren de Rumeli topraklarında varlığını sürdüren Kalenderîliğin batı kesimi, yerini Bektaşîliğe bırakmış oldu. Yahut daha doğru bir deyişle Bektaşîlik şekline dönüştü.

IV — KALENDERÎLER, HALK VE KÜLTÜR

A) Kalenderîler ve kamu oyu:

Daha önceki kısımlarda da açıkça görüldüğü üzere, Kalenderîler ortaya çıktıkları tarihlerden itibaren, gerek hayat tarzları, kılık kıyafetleri, gerekse inançları, dinî kurallara ve ahlâk ilkelerine, kısaca toplum nizamına karşı tavırları itibariyle İslam dünyasının hemen her tarafında çoğu zaman tepki görmüşler, pek az tasvip olunmuşlardır.

Kendilerine tepki gösteren çevreleri, en başta 1) yönetim mekanizması, b) ülemâ ve aydın tabaka ve nihayet, c) halk kitleleri

[52] Bk. Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul 1241, s. 201; Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri*, s. 54-56; Köprülü, "Abdal", *THEA*, s. 33.

olmak üzere üç kesimde ele almak mümkündür. Diğer bütün tarikatların veya tasavvuf zümrelerinin aksine, Osmanlılar da dahil olmak üzere, İslâm dünyasında yönetim çevrelerinin Kalenderîler'e karşı tutumları ve bunun sebepleri daha önce ele alındığından, burada yalnız ülemâ ve diğer aydın kesimi ile, halk tabakasının onlara bakış tarzları bahis konusu yapılacaktır.

1 — *Ülemâ ve aydın tabakasının Kalenderîler'e bakış tarzı :*

Bu konudaki ilk verileri, daha Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin yaşadığı erken dönemlere ait kaynaklarda bulabiliyoruz. Ancak şunu hemen belirtmelidir ki, bilhassa ülemânın Kalenderîler'e gösterdiği tepkinin mantığını anlamak ve bunu devrin şartlarına göre tabii karşılamak mümkündür. Bir defa, islâmî inançların ve kuralların yorumlayıcısı ve koruyucusu olmaları itibariyle ülemânın, tasavvufun ortaya çıktığı ilk devirlerde derhal muhalif bir tutum içine girdiği ve mutasavvıflara hiç de iyi gözle bakmadığı mâlumdur. Dolayısıyla Kalenderîler gibi açıktan açığa dinî nasslara sırt çevirmedikleri halde bile onları zındıklıkla itham etmiş olan ülemânın, dinî kuralları ve inançları ciddiye almayan ve açıktan açığa bunlara muhalefet eden Kalenderî zümrelerine ses çıkarmaması gayri tabiî olurdu.

Bu itibarla kaynaklarda ülemânın tepkisini yansıtan kayıtlara rastlamak hiç de zor değildir. Cemâlü'd-Dîn-i Sâvî'nin menâkıbnâmesi, bu şeyhin gittiği Dımaşk ve Dimyat gibi önemli ve büyük kültür merkezlerinde ülemânın şiddetli tepkilerine nasıl hedef olduğunu gösterir. Onun buralarda sık sık mahkeme huzûruna çıkarılarak inançları ve kılık kıyafeti sebebiyle yargılandığını biliyoruz [53]. Ülemânın aynı şekilde Anadolu Selçukluları zamanında da Kalenderîler'i şiddetle tenkit ettiği görülür. Ülemâdan İbnü'l-Hatîb'in Cavlakîler hakkındaki fikirlerinden daha önce bahsedilmişti. Kendisi onlara karşı duyduğu şiddetli tepkiyi sert bir üslûpla eserinde ortaya koymakta, mutlaka köklerinin kesilmesi gerektiğini ifade etmektedir [54].

Bir din âlimi olmamasına rağmen, XIII. yüzyılın ünlü astronomi âlimi Nasîru'd-Dîn-i Tûsî dahi Kalenderîler'i insandan saymamakta,

[53] Msl. bk. Hatîb-i Fârisî, ss. 80 vd.
[54] İbnu'l-Hatîb, metin kısmı, vv. 49a-50b.

"Bunlar âlemin fazlasıdır. Zira dünyada insanlar, beğler, tâcirler, san'atkârlar ve çiftçiler olmak üzere dört sınıfa ayrılırlar. Halbuki bunlar (Kalenderîler) bu dört sınıftan hiç birine mensup değillerdir".

tarzındaki mütâlâasıyla[55], onların Moğol hükümdarı Hülâgu tarafından idamına sebep olmuştur.

XIII. yüzyıl İran'ının ünlü edibi Şeyh Sâdî de Kalenderîler'e-iyi gözle bakmıyordu. *Bostan* adındaki tanınmış eserinde,

"Kalenderler'le düşüp kalkan çocuğun babasına söyle. Onun hayrından ümidini kessin; geberip gitmesine acımasın. Babasına benzemeyen çocuğun, babasından önce ölmesi daha iyidir".

sözleriyle onların makbul kimseler olmadıklarını vurgularken[56], *Gülistan*'ında onların aç gözlü, kaba kimseler olduklarım, insanları sömürdüklerini belirtir[57].

Kalenderîler'in ülemânın ve aydın tabakanın tepki ve tenkitlerine en çok hedef olan yanlarının, şeriata aykırı inanç ve yaşayışları olduğu daima dikkati çekiyor. Muhammed Mâsûm-i Şirâzî, İran'da yaşayan Kalenderîler'in kendilerini Şiî saymalarına, On İki İmam'a bağlılık dâvasında bulunmalarına rağmen, gerçekte ne bu mezheple, ne de İmamlar'la alâkalarının bulunmadığını, tamamiyle şerîat dışı olduklarım ileri sürmektedir[58]. Osmanlı topraklarında Râfızîlik (Şiilik)'le suçlanan ve bu yüzden sıkı ve sert tâkibata uğrayan Kalenderîler'in, Şiîliğin vatanı olan İran'da Şiî sayılmamaları, dikkate değer bir tecellîdir.

Osmanlı topraklarında ise ülemânın ve hattâ Sünni tasavvuf çevrelerinin Kalenderî zümrelerine menfî tavır takınmaları, pek çok örnekle gözler önüne seriliyor. Bunlardan bazılarını *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da görebiliyoruz. Burada Otman Baba'nın zaman zaman Şerîat'a aykırı kılıklarda dolaşarak sapık inançlar yaydığı iddiasıyla yargılanıp ateşte yakılarak cezalandırılmak istendiğine, yine inançları yüzünden medreselilerle sert tartışmalara sebebiyet verdiğine dair kayıtlara rastgeliniyor[59].

[55] İbnu'l-Fuvetî, *el-Havâdisu'l-Câmia*, nşr. M. Cevad, Bağdad 1951, krş. O. Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri*, ss. 226-227.

[56] Sâdî, *Bostan*, s. 275.

[57] Aynı yazar, *Gülistan*, ss. 268, 278.

[58] Bk. *Tarâik*, I, 442-443, 445; II, 354.

[59] Küçük Abdal, *Vılâyetnâme-i OB.*, vv. 30b, 74b.

Osmanlı ülemâsından başka aydınlarının da Kalenderîler'i aşağıladıklarına, XVI. yüzyılda Hüseyin Kefevî'nin aşağıdaki sözleri çok iyi tercüman olmaktadır :

"Bunlar bir gürûh-ı mekrûhdur ki cibilliyetlerinde bağy ü fesad ve tabiatlarında küfr ü ilhâd bir mertebede istîdad üzre olub aslâ helal ve haram dimezler mübâhîlerdür ki, haramı bulmadıklarında yimezler. Esrâr u bengi deng ile çalarlar, şarap içerler, dilber severler, dünyânın kabâhatin iderler" [60].

Yine aynı yüzyılda tezkireci Lâtîfî ise şunları yazar:

Mezhebi İslâm'ı yok bir kaç nefer Torlaklar
Lâneti vü bid'ati Şeytan ile ortaklar
Çün libâs-ı Şer'u dînden ûr ü uryandır bular
Terk ü tecrîd oldı sanman bir nice çıplaklar
Hiç birisinden değiller yetmiş iki milletin
Cümleden merdûd ü hâricdir bu kavm-i âklar [61]

Kalenderîler'i bu şekilde değerlendirenler, Osmanlı devrinde yalnız ülemâ ve aydınlar değildir. Sûfî çevreler de onları hor görmekte, gerçek tasavvuf ve sûfîlikle ilgileri olmadığını düşünmektedirler. Meselâ daha önce sık sık adı geçen sûfî şâir Vâhidî eserinde onları sert bir tarzda tenkit etmekten geri kalmaz. Ona göre Kalenderîler, "dünyada halk arasında mezmûm, ukbâda Hâlık rahmetinden mahrûm" ve "esîr-i nefs-i emmâre olmuş" kişilerdir [62]. Abdallar, yani Rum Abdalları "katle müstahak, ihrâk-ı nâra lâyık, Hudâ'ya ve Mustafa'ya âsî" lerdir. Câmîler ise, "vilâyet vilâyet dolaşıp halka velâyet satan âmîler ve mânada harâmîlerdir" [63].

XVII. yüzyılda Aziz Mahmud Hüdâyî de Kalenderîler'e karşı menfî hislerle doludur ve onların "habâsetlerinin saymakla bitmeyeceği" kanaatindedir [64].

Buraya kadar söylenenlere dikkat edilecek olursa, ülemâ, aydınlar ve sûfî çevrelerin tepkileri genellikle Kalenderîler'in şer'î kurallara uymamaları ve ahlâk düsturlarını hiçe saymaları etrafında

[60] Bk. Kefevî, *Râznâme*, v. 135b.
[61] *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314, s. 110.
[62] Bk. Vâhidî, v. 39a.
[63] *A.g.e.*, v. 33a, 66a.
[64] Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 2572, v. 89a.

toplanıyor. Bunlar arasında en çok sözü edilenler, özellikle namaz kılıp oruç tutmadıkları, şarap ve esrar içmeleri ve genç erkeklerle düşüp kalkmalarıdır.

2 — *Halkın Kalenderîler'e bakış tarzı :*

Benzer tepkilerin zaman zaman halk kesimleri tarafından da sergilendiği görülmektedir. XIII. yüzyılda Barak Baba ve dervişlerinin Dımaşk'ta halkın kızgınlığını celbettiklerini, "Şeytan'ın avenesi"ne benzetilerek şehirden kovulduklarını biliyoruz[65]. Arap ülkelerinde bu şiddetli tepkilere sebep olan Kalenderîler'in, Anadolu topraklarında pek de o kadar sert karşılanmadığını görmek şaşırtıcıdır. Hattâ XIII. yüzyılda Konya gibi bir devlet merkezinde, tepki göstermek bir yana, Konya halkının Ebûbekr-i Niksârî ve Hacı Mübarek-i Haydarî gibi Kalenderî şeyhlerine saygı duydukları müşahede ediliyor. Muhammed b. el-Hatîb'in Kalenderîler hakkındaki bütün ithamlarına rağmen halkın bu tutumu, onların evliyâ olarak telâkki edilmeleriyle açıklanabilir.

Bununla beraber, halktaki bu yaklaşımın her zaman ve her yerde aynı olduğunu düşünmenin doğru olmadığı da anlaşılıyor. Meselâ menâkıbnâmelerde halkın Kalenderîler'e hiç de iyi bir gözle bakmadığını gösteren oldukça fazla sayıda kayıtlar vardır. *Velâyetnâme-i Hacım Sultan*'daki bazı pasajlar, Hacım Sultan ve dervişlerinin gittikleri yerlerde "bid'at ışık" diye dövülüp kovulduklarını hikâye eder. En çok da yarı çıplak ve saçsız, sakalsız, kaşsız bıyıksız olmaları halka sevimsiz gelmektedir[66]. Nitekim, Kaygusuz Abdal da bu kılığı sebebiyle "Cehennem kapısını açmağa lâyık" görülmüştür[67]. Sultan Şucâu'd-Dîn ise okla vurulup öldürülmek bile istenmiştir[68].

Bu konuda *Velâyetnâme-i Otman Baba*'da daha çarpıcı olaylara rastlanmaktadır. Bunlardan bazıları, Otman Baba ve dervişlerinin sık sık "kaçgun köle" zannedilerek döğülmek istendiklerini anlatır[69], bazıları da onların namaz kılıp kılmadıklarının kontrolü, sünnetli olup olmadıklarının tesbiti ile ilgilidir. Hattâ kılık ve kıyafetleri

[65] Msl. bk. es-Safedî, vv. 426 a vd.
[66] Derviş Burhan, *Vilâyetnâme-i HS.*, ss. 43, 51.
[67] Bk. *Menâkıb-ı BK.*, s. 49.
[68] Bk. *Vilâyetnâme-i SŞ.*, v. 2a.
[69] Msl. bk. Küçük Abdal, vv. 13a, 14a.

dolayısıyla halk bazan kendilerinin müslüman olduklarından da şüphelenmektedir[70]. Bazan Otman Baba ve dervişleri, kenarında konakladıkları köy ve kasabaların halkı tarafından, etrafı tahrip ettikleri gerekçesiyle dövülüp kovulurlar[71]. Bazan da inançları ve kılıkları yüzünden şikâyet olunup mahkeme huzuruna çıkarılırlar[72]. Bütün bu muamelelere karşı onların da halka "koca karınlı çirkin şehirliler" diye mukabil hakaretlerde bulundukları görülür[73].

Bu gibi durumlara rağmen, zaman zaman da, tıpkı Anadolu Selçukluları döneminde olduğu gibi, bir kısım şehirli ve köylü ahâlinin Kalenderîler'e "meczup evliyâ" gözüyle baktıkları müşahede ediliyor[74]. Nitekim Avrupalı seyyahlar, bazı açıkgöz Kalenderî dervişlerinin halkın bu yaklaşımından faydalanarak kendilerini keramet ehli gösterdiklerini, saf insanlara geleceğe ve dileklerinin gerçekleşeceğine dair haberler vererek bunun karşılığında para veya eşyâ aldıklarını bildiriyorlar[75]. Özellikle zengin kadınların onlara bu imkânı sağladıkları görülüyor. Yaz boyunca seyahat eden Kalenderî dervişlerinin, yollarının üstündeki kasaba ve köylere uğrayarak oralarda fal bakmak, hastalık tedavi etmek gibi işlerle uğraştıklarını, ahalinin bu yüzden onlara büyük saygı duyduğunu da yine bazı kayıtlardan öğrenmekteyiz[76]. İşte bu sebeple bazı Kalenderî şeyhlerinin veya dervişlerinin mezarları zamanla bir kült merkezi haline gelmekte, mezar üstüne inşa edilen türbe binası, bu kudsiyet hâlesinin zamanla genişlemesine vesile olmaktadır.

B) Kalenderîler ve evliyâ kültleri :

Daha Anadolu Selçukluları devrinden itibaren bir takım tarikat şeyhleri ve dervişlerinin etrafında, kendileri daha hayatta iken teşekkül etmeye başlayan menkabelerin yardımıyla birer kült oluştuğunu ve bunlardan pek çoğunun *evliyâ* kabul edilerek halk hâfızasına yerleştiğini biliyoruz[77]. Bunlar yakından incelendiğinde, bir

[70] Msl. bk. *a.g.e.*, vv. 15b, 17a.
[71] *A.g.e.*, v. 53a.
[72] *A.g.e.*, vv. 70b-71b.
[73] *A.g.e.*, vv. 70b, 73a.
[74] H. Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Y. Önen, Ankara 1987, ss. 271-72,
[75] Msl. bk. Menavino, s. 59; Cantacasin, s. 227.
[76] Msl. bk. Cantacasin, aynı yerde.
[77] Bu konuda geniş bilgi şurada bulunmaktadır : Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri*, Ankara 1984, ss. 11-19.

kısmının Kalenderî olduğunu görürüz. Bunların en başında hiç şüphesiz *Rum Abdalları* zümresine mensup olanlar gelir. Bugün, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Abdal Mehmed, Abdal Murad, Sultan Şucâu'd-Dîn vb. pek çok Kalenderî şeyhinin gerçek kimlikleri unutulmuş, türbeleri halkın dilek ve duâlarının gerçekleşmesi için birer hâcet yeri hâline gelmiştir. Hattâ bunlardan bazılarının, özellikle Bektaşî ve Kızılbaş zümrelerince takdis ve ziyâret edilmesinin, Sünnî halk tarafından da benimsenmemelerine engel olmadığı müşahede edilmektedir[78]. Halk muhayyilesi onları kendi idealindeki *evliyâ* tipi ile o kadar özdeşleştirmiştir ki, bu Kalenderî şeyhlerinin bir zamanlar saçları, kaşları, bıyıkları ve sakalları kazınmış, yarı çıplak vücutlu, islâmî kurallara pek de aldırış etmeyen bir takım kimseler oldukları çoktan unutulmuş, Hacı Bektaş-ı Velî tipinde olduğu gibi, uzun ve geniş cübbeli, sarıklı, sakallı ve nûranî yüzlü şahsiyetler olarak düşünülmüştür. Bir kısmı, Kalender Baba, Kalender Sultan veya Abdal Murad vb. asıl kimliklerini yansıtan isim veya lâkaplarını hâlâ muhafaza ederken, bir kısmının adı sanı dahi unutulup gitmiş, halkın kendilerine uygun bulduğu isim ve lâkaplarla anılır olmuşlardır. Bunlardan pek çoğu da, aşağıda görüleceği üzere, bugün Anadolu'da mevcut bir çok köye adını vermiştir.

C) Kalenderîler ve iskân :

Dervişlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan beri iskân faaliyetine katkıları, bilindiği gibi, merhum Ö. Lûtfi Barkan'ın "*Kolonizatör Türk Dervişleri*" isimli klâsikleşmiş makalesinde ilk defa Osmanlı tarihi araştırıcılığının dikkatine sunulmuştu[79]. Onun bu önemli konuya hasrettiği ilk ve son ilmî araştırması niteliğini taşıyan bu makalesi, diğer derviş ve şeyhlerin yanında, özellikle *abdal*, *baba* ve *dede* lâkabını taşıyan ve Kalenderî olmaları kuvvetle muhtemel bulunan bir çok şahsiyetin de adını zikreder ve bunlar tarafından kurulmuş zâviyelerin ve iskân yerlerinin belge kayıtlarını da verir. Bu kayıtlar, elbette bütün imparatorluk arâzisini ve bütün

[78] Bunlarla ilgili kültlere dair bilgi, kendilerinden bahsedilen kısımlardaki dipnotlarında gösterilen eserlerde mevcut olduğundan, burada ayrıca bibliyoğrafya verilmesine gerek görülmemiştir. Yalnız şu eseri ayrıca zikretmek gerekir: Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967.

[79] Bk. Barkan, "İstilâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *VD*, II (1942), ss. 279-353.

devirleri ihtiva etmemekle beraber, çok önemli ve tipik örnekler ortaya koyarlar[80]. Ancak Ö.L. Barkan'ın yayınladığı bu belgelerde geçen köy isimlerinin hiç biri, herhangi bir Kalenderî zümresinin adını yansıtmaz.

Bununla beraber, bazı tapu-tahrir defterleri ve vakıf kayıtları gözden geçirildiği zaman, *abdal*, *kalender*, *ışık* ve *torlak* gibi münhasıran Kalenderîler tarafından kullanılan lâkap ve ünvanlarla yapılmış isimler taşıyan köy veya mezraalara rastlamak hiç de zor değildir[81]. Bu, asıl nitelikleri gezgincilik olan bu dervişlerin zaman zaman bir yere yerleşerek açtıkları zâviyelerinin, bir süre sonra köy haline geldiğini gösteriyor.

Bu köylerden bir kısmının adı bugün maalesef değiştirilmiş bulunmaktadır[82]. Halen eski isimlerinde *kalender* kelimesi yer alan ve genellikle Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da bulunan *Kalender*, *Kalenderderesi*, *Kalenderân-ı Cebel* vb. yediden fazla köy bulunmaktadır. Şahıs, yer yahut cemaat adı olarak isminde *abdal* kelimesini taşıyanlar ise, otuzdan fazla olup, Türkiye'nin hemen her tarafına dağılmış vaziyettedir. Aşağı yukarı bir o kadar da, yine şahıs, yer ve cemaat adı şeklinde *ışık* adını taşıyan köy mevcut olup Türkiye sathına yayılmıştır. *Torlak* kelimesine ise, yalnızca Kastamonu'nun Çaycuma kazasına bağlı *Gökçetorlaklar* ve *Torlaklar* adlı iki köyünde rastlanmaktadır[83].

Abdal kelimesine, *Abdal Bayezıt* (Muş), *Abdal Hasan* (Kastamonu), *Can Abdal* (Sivas), *Koyun Abdal* (Kayseri) şeklinde şahıs adı olarak rastlandığı gibi, *Abdallı* (Sivas), *Abdallar* (Tokat), *Köse Abdallı* (Ankara) tarzında cemaat adı; yahut ta *Abdalbodu* (Çorum), *Abdalmezraası* (Van) biçiminde yer ismi olarak da rastlanmaktadır. Aynı şekilde bazı köylerin adı doğrudan doğruya *Allı Işık* (Tekirdağ), *Demir Işık* (İçel), *Genc Işık* (Bursa) gibi şahıs adlarını; bazılarınınki *Kıran Işıklar* (Bursa), *Sefer Işıklar* (Bursa), *Tekke Işıklar* (Balıkesir) ve *Büyük Işıklar* (Manisa) gibi cemaat adlarını; bazılarınınki ise, *Işıkeli*

[80] *A.g.m.*, Defter-i Hâkanî Kayıtları, ss. 305-353.

[81] Hemen her tahrir defterinde en az üç beş adet bu tür köy veya mezraa ismine rastlamak mümkündür. Fakat bu araştırmanın ağırlık merkezi bu olmaması bebiyle burada tahrir defterlerine dayalı bir takım liste ve tablolar düzenlenmesi gerekli görülmemiştir. Aslına bakılırsa, başlı başına bir araştırma konusu teşkil edecek olan böyle bir çalışmanın gerekli ve faydalı olacağına şüphe yoktur.

[82] Bk. T.C. Dâhiliye Vekâleti, *Köylerimiz*, Ankara 1933, muhtelif sayfalar.

[83] *A.g.e.*, muhtelif sayfalar.

(Çanakkale), *Işıktepe* (İçel) ve *Işıkköy* (Manisa) gibi mevki adlarını yansıtmaktadır[84]. Bütün bu çeşitli isimler arasında yalnız *Işık* kelimesinden oluşan köy isimlerinin, Bursa, Balıkesir, İzmir, Manisa, Kütahya, Eskişehir, Antalya ve İçel vb. Batı Anadolu mıntıkasında yer aldığı dikkati çekiyor. *Abdal* ve *kalender* gibi kelimelerden oluşan isimler taşıyan köylerin her tarafa yayılmış bulunmalarına karşılık, *ışık* isimli köylerin yalnızca Batı Anadolu'ya inhisar etmiş olması, herhalde *Işık* zümrelerinin bu havalide yaygın bulunmasının bir sonucu olsa gerektir.

Bütün bu köy isimleri, söz konusu köylerin ya tek başına bir Kalenderî şeyhi, yahutta muhtelif Kalenderî zümreleri tarafından kurulduklarını göstermektedir. Böylece bir kısım Kalenderî zümrelerinin, zamanla, sürekli seyahat etmekten şu veya bu sebeple vazgeçip, yahut bizzat Osmanlı merkezî yönetimi tarafından mecbur tutulmak sûretiyle belli yerlere yerleştikleri anlaşılıyor ki, buna benzer durumlara diğer İslâm ülkelerinde de rastlanıp rastlanmıyacağını bilmek ilgi çekici olurdu.

D) Kalenderîler ve folklor:

Türk folklorunda Kalenderîler kadar iz bırakmış başka tasavvuf zümreleri az bulunur. Bunun bir sebebi hiç şüphe yokki, durmadan seyahat etmeleri ve merkezî yönetimin denetiminden uzak kalmak istemeleri sebebiyle, öteki zümrelere nisbetle daha fazla halkla temasa gelmeleri ve daha uzak yerlere nüfuz edebilmeleridir. Bir diğer sebebi ise, tuhaf kılık kıyafetleri ve âdetleri yüzünden halkın daha fazla dikkat ve ilgisini çekmiş olmalarıdır.

Nitekim bu sebeple onların bu hüviyet ve niteliklerinin zamanla halk arasında teşekkül eden hikâye ve masallara yansıdığını görmekteyiz. Pek çok masalda rastlanan "*kapı kapı dilenen*", "*ayağında demir çarık elinde demir asâ, diyar diyar dolaşıp karşılaştıkları insanlara gelecekten haber veren*", "*çocukları olmayan karı kocaları verdikleri elmalarla çocuk sahibi yapan*", vb. derviş tipleri, hep bu Kalenderî dervişlerinin hâtıralarından başka bir şey değildir[85].

[84] *A.g.e.*, muhtelif sayfalar. Bu isimlerde yer alan *ışık* kelimesinin "aydınlık" anlamına gelen aynı kelimeyle hiç bir ilgisi olmadığı, tamamiyle *ışık* zümrelerini gösterdiği daha ilk bakışta anlaşılmaktadır.

[85] Msl. bk. *Tahir ile Zühre Hikâyesi*, İstanbul (tarihsiz, taşbas.) s. 3-4; *Şah İsmail ile Gülizar*, İstanbul 1325, s. 3.

Bundan başka, hâlen dilimizde kullanılan bazı atasözleri ve deyimler de bize Kalenderî dervişlerinin hâtıralarını yansıtırlar. Meselâ, günümüzde yanlış olarak, zekâ bakımından yetersiz kişilere bazı şeylerin ilham edileceği şeklinde anlaşılan "*Abdala mâlûm olur*" sözü, bunun tipik bir misalidir. Halbuki buradaki *abdal* kelimesi, Kalenderî dervişi demek olup, onların geleceğe dair kehânette bulunma durumları ile alâkalıdır. Yine bu duruma bağlı olarak, bugün "zekâca gelişmemiş, ahmak" anlamında kullanılan *aptal* kelimesi[86] de, pek çoğu meczup karekterli Kalenderî abdallarının dilimize kazandırdığı kelimedir. Aynı anlamda kullanılan *budala* kelimesi, *abdal* (veya *bedîl)* kelimesinin çoğul şeklinden başka bir şey değildir[87]. Nitekim bu anlamı yansıtan bazı deyimler hâlâ dilimizde mevcuttur. *Aptal aptal bakınmak*, *aptallığına doymamak*, *aptallık parayla pulla değil*, *aptallığına saymak* (veya *aptallığına vermek*), *hayran abdal*, *abdal hâkî* vb. deyimler, belli başlı örnekler olarak sıralanabilir[88].

Abdal (aptal) kelimesinin bu anlamı yanında, Kalenderî abdallarının dilencilik vasıflarını çağrıştıran, daha doğrusu, bu vasıfları sebebiyle dilimizde kullanılan ikinci bir anlamının da, "açgözlü", "gördüğünden pay uman" demek olduğunu unutmamak gerekir[89]. "*Aptal tabiatlı*" deyimi bunu yansıtır.

Bu deyimlerden başka, bir takım atasözleri de mevcuttur. Meselâ bugün, şahsî çıkarı için birine yakınlık gösterip çıkarım sağladıktan sonra ona sırt çeviren kişileri anlatmak için kullanılan, "*Abdalın dostluğu köy görününceye kadardır*" ve "*Abdalın karnı doyunca gözü yoldadır* (veya *papucundadır*) sözleri iki tipik örnektir[90]. Aslında bu sözlerin her ikisi de Kalenderî abdallarının gezicilik vasıflarından doğmuştur. Bunu gösteren bir başka atasözü de, "*Abdal yürümezse dağ yürür*" sözüdür[91]. Bu söz aynı zamanda Kalenderîler'in kerâmet taslamaları ile alay edildiğini de gösterir[92].

[86] Bk. *Türkçe Sözlük*, Ankara 1988, TDK Yayını, 2. bs., I, 77.
[87] *A.g.e.*, I, 224.
[88] A. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, ss. 4-5.
[89] *Türkçe Sözlük*'te kelimenin çok yaygın olan bu ikinci anlamı yer almamaktadır.
[90] Bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 5; Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara 1984, 4. bs., s. 104.
[91] Gölpınarlı, ss. 5, 7.
[92] *A.g.e.*, s. 7.

Kalenderîler'in kanaatkârlıklarını vurgulayan atasözleri de vardır. "*Bir kaşıkla dokuz abdal doyar*" veya "*Dokuz abdal bir kaşıkla geçinir*" sözleri ile, "*Dokuz abdal bir kilimde uyur, iki padişah bir iklime sığmaz*" sözü, onların toplu yaşama mecburiyetinde olmaları sonucu kazandıkları nefis feragatinin anlatmakta olup, bugün de bu feragati gösterenler için söylenir [93]. Bununla birlikte, normal olarak az şeyle yetinmek zorunda olan Kalenderîler'in, bolluğa kavuştukları zaman da har vurup harman savurduklarından kinâye olarak, "*Abdalın yağı çok olursa ya borusuna çalar ya gerisine*" atasözü de vardır. Bu söz bugün de müsrifler için kullanılır [94].

Varlıklılar ve rahata alışmış olanlar için sıkıntı ve endişe doğuracak durumların, zaten sıkıntı içinde yaşamakta olanlar için fazla bir önem taşımayacağını anlatmak isteyen, "*Abdala kar yağıyor demişler, titremeye hazırım* (veya *durmuşum*)" atasözü [95], Kalenderîler'in yaz kış yarı çıplak dolaşmalarından doğmuştur. Bu atasözünün "*Kalendere kış geliyor demişler, titremeye hazırım*" şeklinde başka bir şekli daha vardır ki [96], görüldüğü üzere, doğrudan *kalender* kelimesini ihtiva etmekle, yukardan beri sıralanan bütün deyim ve atasözlerinin Kalenderîler tarafından dilimize kazandırıldıklarını ortaya koyar. Bu tür deyimlere son bir örnek olarak, herkesin şahsiyet ve mesleğine yakışan yerde olması gerektiğini anlatan "*Abdal tekkede, hacı Mekke'de*" sözünü zikredebiliriz [97]. Bunun *abdal* yerine *derviş* kelimesiyle söylendiği yerler de vardır.

Kalenderîliğin dünyaya boş veren felsefesi, Kalenderîler'in halk arasında, maddî çıkarlara fazla önem vermeyen, hoş görülü, herkesle kolay geçinen kimseler olarak algılanabilmesine de yol açmıştır. Bu sebeple bu huylara sahip kişiler hakkında "*Kalender adam*" deyimi günümüzde hâlâ sıkça kullanılmaktadır. Hattâ bu düşünceden hareketle *kalender* kelimesi, sahiplerinin karekterlerini belirtmek üzere bazı ticârethânelere dahi isim olarak verilmektedir.

E) Kalenderîler, edebiyat ve müzik:

Tasavvuf tarihi incelendiği zaman, Nakşibendîlik istisnâ edilirse, çoğu tarikatların âyin ve zikir usûllerinde edebiyat ve mûsikî

[93] *A.g.e.*, aynı yerde.
[94] *A.g.e.*, s. 6; Aksoy, s. 104.
[95] Aksoy, s. 103.
[96] *A.g.e.*, s. 281.
[97] *A.g.e.*, s. 104; Gölpınarlı, ss. 6-7.

ile sıkı bir ilişki görülür. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, başta Mevlevîlik olmak üzere Kalenderîlik ve Bektaşîlik'teki âyinlerde edebiyat ve mûsikî bol kullanılan iki unsur olmuştur. Bu sebeple Mevlevî ve Bektaşî tekkeleri gibi Kalenderî tekkeleri de bir anlamda edebiyat ve mûsikî ocağı oldu. Bugün bilebildiğimiz kadarıyla, XV. yüzyıl başlarından XVII. yüzyıl sonlarına kadar, Kaygusuz Abdal'dan itibaren pek çok şâir yetişmiş olup bâzılarının yazdıkları divanlar bize kadar gelmiştir.

Kalenderîler içinde, Kaygusuz Abdal'dan sonra, özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda yetişen –bugün yanlış olarak Bektaşî şâiri diye nitelenen– şâirler arasında şunları kısaca zikredebiliriz:

Sadık Abdal: Hayatı hakkında hemen hiç bir bilgi bulunmayan Sadık Abdal'ın divanını S. Nüzhet Ergun incelemiş ve *Bektaşî Şâirleri* isimli eserine bazı pasajlar almıştır. Bunlardan, kendisinin Dimetoka'da bizzat Seyyid Ali Sultan'a (Kızıl Deli) intisap ettiği ve dolayısıyla onun tekkesinden yetiştiği anlaşılıyor. Bundan Sadık Abdal'ın XV. yüzyılda yaşadığı ortaya çıkıyor[98].

Seher Abdal : Hulûl ve tenâsüh inancı ile Şiî motifleri kuvvetle yansıtan şiirler söylemiş olan Seher Abdal, XVI. yüzyılda yaşamış olup, tezkirelerde hakkında hiç mâlumat yoktur[99].

Muhyi'd-Dîn Abdal : Kalenderî şâirlerin, XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında yetişmiş en kuvvetli temsilcisi sayılması gereken bu zâtın hayatı da bizce pek bilinmemekle beraber, şiirlerinden kendisinin, Otman Baba'nın halifesi Akyazılı'ya mensup bulunduğu anlaşılmaktadır. Onun şiirleri en ileri derecede Şiî ve Hurûfî inançları aksettiren birer belge mâhiyetindedirler[100].

Koyun Abdal : Yine XVI. yüzyıl Kalenderî şâirlerinden olan Koyun Abdal, Kayseri'nin Bünyan kazâsına tâbi Akkışla köyündedir

[98] S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955, I, 207-208. Burada nakledilen şiirlerde kuvvetli bir hulûl ve tenâsüh inancı kendini gösterir.

[99] *A.g.e.*, I, 88:

Gel ey mü'min tevellâ Şâh'a eyle
Teberrâ düşmen-i Evlâd'a eyle
Hudâ Kur'ân içinde dedi bile
Var imdi cân ile bu medhi söyle
Hüseyin ibni Ali sırr-ı Hudâ'dır
Habîb-i nûr-i Çeşm-i Mustafâ'dır.

[100] Bk. Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, ss. 69-73; Ergun, *a.g.e.*, ss. 141-142. Şiirlerinden örnekler için buralara bakılmalıdır.

ve türbesi buradadır[101]. Hakkında tezkirelerde hiç bir bilgiye rastlanmamıştır.

Yine XVI. yüzyılda yaşamış olup birkaç şiirinden başka bize hiç bir şey intikal etmemiş bulunan *Kalender Abdal*'ı da bu Kalenderî halk şâirlerinden saymamız gerekir[102].

Bunlardan başka, divan şiiri tarzında eser vermiş ve çoğunluğu XVI. yüzyılda yaşamış bir hayli Kalenderî şâiri vardır. Bazı örneklerini yukarda verdiğimiz Kalenderî halk şâirleri hakkında şuarâ tezkirelerinde hemen hemen hiç bir bilgiye rastlanmamasına rağmen, bu berikilere dair bazan sayfalar dolusu kayıtlar vardır. Bunların en başında, Kanunî Sultan Süleyman devrinde yaşamış olup, daha önceki bölümlerde şiirlerinden sık sık alıntı yapılan Hayretî ve Hayâlî Beğ gelir.

Hayretî: Rumeli'nde pek çok şâirin vatanı olan Vardar Yenicesi'nden yetişen Hayretî, tezkirelerin ifadelerine göre, Şîî inançları kuvvetle terennüm eden hem Kalenderî hem Bektaşî bir şâir idi[103]. Daha doğru bir ifadeyle, Bektaşîlik'le Kalenderîliğin henüz birbirinden tam anlamıyla ayrılmadığı dönemde yetişmişti. Divanı, kendisinin kudretli bir şâir olduğunu ortaya koyduğu gibi, XVI. yüzyıl Kalenderîlerini tanıma açısından da mükemmel bir kaynaktır.

Hayâlî Beğ : Hayretî'nin hemşehrisi olan Hayâlî Beğ, aynı zamanda divan şiirinin de güçlü bir temsilcisidir. Asıl adı Mehmed olan Hayâlî Beğ, daha genç iken, memleketine uğrayan Baba Ali Mest-i Acemî adlı bir Haydarî şeyhinin müridleri arasına katılarak seyahate başladı. Bir İstanbul'a gelişinde, İstanbul kadısı Sarıgürz

[101] Ergun, *a.g.e.*, I, 137. Yazar burada Koyun Abdal'ın divanından şu dikkate şayan şiiri naklediyor :

Seni Şâh'a gider derler
Gel gitme güzel Kalender
Atan anan yüzün suyun
Terk itme güzel Kalender

....

Sen Hacı Bektaş oğlusun
Şu âleme dopdolusun
Sen de bir erin oğlusun
Gel gitme güzel Kalender

[102] Samancıgil, *Alevî Şiirleri Antolojisi*, ss. 102-103.

[103] Hayretî'ye dair bk. Lâtîfî, s. 141; Âşık Çelebi, vv. 90a-91a. Ergun, I, 100; Çavuşoğlu, *Divan*, önsöz.

Nûru'd-Dîn Efendi tarafından alınarak tahsil yapması sağlandı. Şiirdeki kabiliyeti ile kısa zamanda adını duyuran Hayâlî Beğ'in şöhreti saraya kadar ulaştı. Kanunî Sultan Süleyman ile tanıştı ve pek çok ihsana nâil oldu. Bununla beraber son derece müsrif biri olduğundan, eline geçenleri hayatı boyunca sorumsuzca sarfettiğini bütün tezkireler yazmaktadır. Eserinde Hayâlî Beğ'e uzun sayfalar ayıran Âşık Çelebi'nin kaydına bakılırsa, 1556 yılında Edirne'de vefat etmiştir ve mezarı buradaki Haydarîhâne'de bulunmaktadır[104]. Sultanın bir ışığa büyük iltifat ve ihsanlarda bulunmasına kızan zamanın ünlü şâirlerinden Yahya Beğ, bu sebeple divanında Hayâlî'yi yermekte ve aşağılamaktadır[105]. Bununla beraber Hayâlî Beğ'in sonradan Kalenderîlik'ten vazgeçerek inançlarını düzelttiği de bilinmektedir[106].

Meşrebî: Hayâlî Beğ'in çağdaşı ve onun gibi ünlü şâirlerden biri olan Meşrebî de tıpkı Hayâlî Beğ gibi Baba Ali Mest-i Acemî'nin müridlerinden idi. Tahsili bulunmamasına rağmen, kabiliyeti sayesinde ünlü bir şâir olan Meşrebî'nin, aynı zamanda iyi bir mûsikîşinas olduğunu tezkireler yazmaktadır. II. Selim'in henüz Manisa sancakbeği olduğu bir sırada orada vefat etmiştir[107].

Bunlardan başka, Seyyid Gazi Zâviyesi'nden yetişmiş olan Yetîmi[108], İstanbullu bir Haydarî dervişi olan Haydarî[109], yine İstanbullu olup, Şeyh Cemal'den sonra onun Kalenderhânesinin başına geçen ve hattâ bir aralık Seydî Ali Reis ile Hindistan seferine katılan Yetim Ali Çelebi[110], Kayseri yakınlarından olup şiirlerinde ateizmi terennüm eden Temennâî[111], müfrit Şiî inançları dile getiren Işık Şemsî[112] ve bilhassa Viranî ile[113], Askerî, Fâzılî, Gülşenî-i Saruhanî ve Kelâmî gibi daha bir çoklarını sayabiliriz.

[104] Âşık Çelebi, v. 275b; Hayâlî Beğ hakkında ayrıca bk. Lâtîfî, s. 150; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1978, I, 354; Sehî, *Tezkire*, ss. 293-94. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1904, III, 58-63; Ali N. Tarlan, *Hayâlî Beğ Divanı*, önsöz; Ergun, I, 112-113; Th. Menzel, "Hayali", *EI* 1.

[105] Bk. Yahya Beğ, *Divan*, nşr. M. Çavuşoğlu, İstanbul 1977, ss. 44, 598.

[106] Bk. Ergun, I, 113.

[107] Lâtîfî, s. 311; Âşık Çelebi, v. 124a; Kınalızâde, II, 903; Ergun, I, 96.

[108] Msl. bk. Âşık Çelebi, v. 95b, Kınalızâde, II, 1076; Ergun, I, 122.

[109] Msl. bk. Âşık Çelebi, v. 90a; Kınalızâde, I, 314; Ergun, I, 73.

[110] Âşık Çelebi, vv. 93a-95a; Gibb, I, 383-388; Ergun, I, 110.

[111] Lâtîfî, ss. 110-111; Ergun, I, 30.

[112] Lâtîfî, s. 209; Âşık Çelebi, v. 250a; Ergun, I, 97.

Görüldüğü üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda XV.-XVI. yüzyıllar, Kalenderî zümreler arasından çok sayıda şâirin yetiştiği bir dönem olarak göze çarpıyor. Bunların şiirlerinde işledikleri dünyevî konular da hayli fazla olmakla beraber, asıl kendi inançları olan Şîîlik, Hurufîlik, tenâsüh, hulûl ve hattâ ateizmle ilgili fikirleri dile getiriyorlar, âdet ve erkânlarından bahsediyorlardı. Buna rağmen onların, devletin en yüksek yetkilisi olan sultan tarafından bile hoşgörü ile karşılanıp ihsanlara nail olmaları, hattâ belli ölçüde de olsa şiirlerinin bize kadar gelebilmiş bulunması son derece dikkate şayandır.

Kalenderî zümrelerdeki bu şiir geleneği hattâ bunların bestelenmiş olanları, halk edebiyatında ve mûsikîde *Kalenderî* denilen bir tarzın doğmasına yol açmıştır. Belli bir vezinle yazılan (mef'ûlü mefâîlü mefâîlü feûlün) ve kendine mahsus bir beste ile okunan bu şiirlerin, gazel, murabba', muhammes vb. Divan edebiyatına ait formlarla yazıldığı dikkati çekiyor. Kalenderî tarzın, her mısrâın sonuna mef'ûlü mefâil, veya mef'ûlü fa'lün vezinlerinde ziyâdeler eklenmek sûretiyle müstezâd şekline sokulanlarına *ayaklı kalenderî* adı verilmektedir. Kalenderî bestesinin de *Acem Kalenderîsi* vb. çeşitleri olduğunu biliyoruz[114].

[113] Ergun, I, 214; ayrıca bk. *Virani Divanı*, nşr. M. Halid Bayrı, İstanbul 1959, ss. 5-18.

[114] Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, s. 354; "Kalenderî", *T.A.*

SONUÇ

Tasavvuf tarihinin İslam dünyası genelinde farklı bir cephesi olarak, aşırı zühd ve takvâ temeline dayalı klâsik tasavvuf telâkkilerine bir tepki niteliğinde İran ve Orta Asya'da ortaya çıkan Kalenderîliği, tasavvuf tarihinde sûfi çevrelerin marjinal bir kesimi olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Bu cephe kendisine temel görüş olarak başlangıçta, her türlü dünyevî muhabbet ve ilgi odaklarını reddetmekle birlikte, cezbeden yoksun, yalnızca zühde dayalı sûfiyâne bir hayat tarzını da dışlayan bir yol seçmiştir. Bu seçimde, ortaya çıktığı mıntakaların İslâm öncesi mistik kültüründen ve yine bu kültürden yola çıkan Melâmetî tasavvuf mektebinden aldığı etkilerin payının büyüklüğü, reddi mümkün olmayan bir kesinlik kazanmaktadır. Bunun en bâriz delili ise, Kalenderîliğin İslâm dünyasının başka her hangi bir yerinde değil de, eski Budist ve Maniheist mistik kültürün ve geleneklerin hâkim olduğu Orta Asya ve özellikle İran'da tarih sahnesine çıkmış bulunmasıdır.

Baba Tahir-i Uryan, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr vb. Kalenderî sûfîliğin ilk mâlûm örneklerinin X.-XI. yüzyıllarda Melâmetî mektebinin yaygın bulunduğu bölgelerde yaşamış olmaları, Kalenderîliğin bu eski mistik mîrasa bir yandan da bu mektep aracılığıyla vâris olduğunun bir göstergesidir. İlk Kalenderler'in herhangi bir tarikata mensup bulunmayan münzevî sûfîler olması, Kalenderî tasavvufun yalnız mistik açıdan değil, sosyal açıdan da bir tepki niteliği kazanmasına yol açmış ve böylece zamanla muhalif bir sûfî felsefe hüviyetini bürünmesine sebebiyet vermiştir.

Bununla beraber bu marjinal sûfî akım, şerîat kuralları karşısındaki serbest tavrının doğurduğu câzibe sâyesinde, ulaştığı her bölgede marjinal toplum kesimlerini kazanarak yayılmış ve bu yüzden de yer yer, zaman zaman yozlaşmış biçimler almıştır. XII. yüzyılın sonlarıyla XIII. yüzyılın başlarında ilk tarikat şeklinde teşkilâtlanmalarını ortaya koyan Kalenderîlik, İran ve Sûriye'de *Cavlakîlik* ve *Haydarîlik* adıyla belirli teşekküllere dönüşmüştür. Orta Doğu'da Şeyh Cemâlü'd-Dîn-i Sâvi önderliğinde tarih sahnesine çıkan teşkilâtlı Kalenderîliğin ilk örneği olan Cavlakîliği, İran'da Şeyh Kutbu'd-Dîn Haydar tarafından kurulan Haydarîlik ta-

kip etti. Cavlakilik Orta Doğu'da ve bu arada Anadolu'da yayılırken, bir yandan da Haydarilik hem Anadolu, hem de Orta Asya ve Hindistan istikametinde genişledi. Böylece Kalenderilik, merkezi olan İran'dan hareketle doğu ve batı kolu olmak üzere iki ana yönde gelişti.

Kalenderiliğin Sûriye ve özellikle İran üzerinden Anadolu'ya giren batı kolları, burada yeni yapılanmalar kazanmış ve XIII. yüzyıldan itibaren bir takım dini-sosyal hareketlerin oluşmasında temel zümre görevini yapmışlardır. Bunlara iki tipik örnek olarak biri XIII. yüzyılda Babai hareketini, diğeri de XV. yüzyılda Rumeli'de ve Anadolu'da Şeyh Bedru'd-Din isyanını göstermek mümkündür. Babai hareketinin dayandığı ana zümre olan Kalenderilik, XIV. yüzyıl başlarından itibaren *Rum Abdalları (Abdâlân-ı Rûm)* adıyla Osmanlı Beğliği'nin teşekkülünde diğer tasavvufi teşekküller içinde birinci derecede yer almak sûretiyle cidden önemli ve kendi tarihi gelişimi içinde de başka örneği bulunmayan bir rol oynadı. Özellikle XIV. ve XV. yüzyıllardaki Anadolu ve Rumeli fetihlerinde Kalenderiler'in *-Rum Abdalı, Torlak, Işık* vb.- yeni isimler altında hatırı sayılır katkıları bulunduğu da görülmektedir.

Bütün bunlara rağmen, gerek o devirlerdeki kamu oyu, gerekse yönetim çevrilerinde, tuhaf kılık kıyafetleri, değişik inanç ve hayat tarzları yüzünden Kalenderiler'in hep marjinal bir zümre olmaktan kurtulamadıkları müşahede edilmektedir. Bu yüzdendir ki, yukarda da işaret olunduğu üzere, gerek Anadolu Selçukluları, gerekse Osmanlılar zamanında merkezi yönetime karşı girişilen çoğu hareketlerde Kalenderi zümrelerini görmek bizi şaşırtmıyor.

Kalenderiliğin tasavvuf tarihi açısından da Anadolu'da önemli sonuçlar doğurduğu gözlenmektedir. Şems-i Tebrizi vâsıtasıyla Mevlânâ'nın tasavvuf sistemini estetik ve cezbe yönünden yeni unsurlarla zenginleştiren Kalenderi felsefe, Mevleviliğin teşekkülünden sonra da bu etkisini derinleştirmiştir. Divâne Mehmed Çelebi ile kendisini iyice gösteren bu etki, Mevlevilik'ten Şemsilik gibi tamamiyle Kalenderi hüviyete bürünen bir kolun türemesine önayak olmuştur.

Fakat Kalenderiliğin Anadolu'da doğurduğu en büyük ve en önemli sonuç bizce, Bektaşilik gibi, heterodoks halk tasavvufunun en renkli ve en popüler tarikatının doğuşunu hazırlamasıdır. Bugüne kadar müstakil bir tarikat olarak XV. yüzyılda teşekkül ettiğini kabul-

lendiğimiz bu tarikatın, aslında Kalenderiliğin içinden geliştiği bugün çok açık bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Kısaca, yukardan beri sayılan şu sonuçlar itibariyle bir genel değerlendirme yapılacak olursa, Kalenderiliğin Türkiye tarihinde hem dini-tasavvufi açıdan, hem de sosyal ve kültürel, hattâ folklorik açılardan derin izler bırakan bir tasavvuf akımı ve mektebi olduğunu söylemek icap eder. Ahmed-i Yesevi'den başlıyarak, Türk halk sûfîliğinin Bektaşilik'le son bulan bütün bir tarihini Kalenderiliği anlamadan açıklamak, anlamak ve anlatmak mümkün değildir. Bu alanda Türkiye'de yapılan yanlışlar, bu meselenin hesaba katılmamasından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOĞRAFYA

A) ARŞİV BELGELERİ :

1. *Yayınlanmamış belgeler :*

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *3 Numaralı Mühimme Defteri*, (1558-1560)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *5 Numaralı Mühimme Defteri*, (1564)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *22 Numaralı Mühimme Defteri*, (1573)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *36 Numaralı Mühimme Defteri*, (1578-1579)
Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *112 Numaralı Sultanönü Sancağı Tahrir Defteri*,

2. *Yayınlanmış belgeler :*

Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektâşîlik", *DEFM*, IX;2 (1932), ss. 31-59.

B) YAZMA ESERLER :

Anonim : *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İÜ. Ktp, ty. nr. 2438.
Aynî, Bedru'd-Dîn: *İkdu'l-Cümân fî Târîh'i Ehli'z-Zaman*, Bayezıt Genel Ktp., Veliyüddin Ef. nr. 2392, 20. cilt.
Aziz Mahmud Hüdâyî: *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 2572.
Baba Tâhir-i Uryân: *el-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye fî Mezci'l-İşârâti'l-Hemedâniyye*, Bibl. Nat. de Paris, E. Blochet, ay. nr. 1903.
Baldırzâde Mehmed: *Ravza-i Evliyâ*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp. nr. 4560
Birzâlî, Alemu'd-Dîn: *Tarîh*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Murad) Ktp., 2. cilt, nr. 2951.
Cenâbî, Mustafa: *el-Aylemu'z-Zâhir*. Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033.
Ebu'l-Hayr-i Rûmî: *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 1612.
Enîsî, Seyyid Hüseyin: *Kalendernâme*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., 2032 numaralı mecmua içinde.
Esîrî : *Velâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn*, Orhan Köprülü özel Kütüphanesi.

Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî: *Mısbâhu'l-Evrâh*, İstanbul Atatürk Ktp., Muallim Cevdet yazmaları, nr. K/318.
Evrâd-ı Mevleviyye ve Bektâşiyye: A. Yaşar Ocak özel kütüphanesi.
Fahru'd-Dîn-i Irakî: *Lemeât*, Süleymaniye (Şehit Ali Paşa) Ktp., nr. 2703.
Fakîrî : *Risâle-i Târifât*, İÜ. Ktp., ty. nr. 2051.
Ğaybî : *Sohbetnâme*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 3137.
Hâce Abdullah-ı Ensârî: *Risâle-i Kalendernâme*, Süleymaniye (Şehit Ali Paşa), Ktp., nr. 1383.
Harîrîzâde Kemâlu'd-Dîn: *Tibyânu Vesâili'l-Hakayık fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 430-432. III. cilt.
Hulvî, Şeyh Mahmud: *Lemezât*, AÜ. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. (İsmail Saib) Ktp., kısım: I, nr. 722.
İbn Tağribirdî : *el-Menhelu's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 3118.
İdrîs-i Bidlisî: *Heşt Bihişt*, İÜ. Ktp., fy. nr. 225, 1. cilt.
Kadı Ahmed Nigidî: *el-Veledu'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Ayasofya), Ktp., nr. 4519.
Kâşânî, Abdullah b. Ali: *Târîhu Olcaytu Sultân Hudâbende*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3019.
Küçük Abdal: *Velâyetnâme-i Otman Baba*, Ankara Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, nr. 643.
Menâkıb-ı Baba Kaygusuz: Abdurrahman Güzel Özel Kütüphanesi.
Mevlânâ İsâ : *Câmiu'l-Meknûnât*, İÜ. Ktp., İbnu'l-Emin M.K. yazmaları, nr. 3263.
Müneccimbaşı: *Câmiu'd-Düvel*, Nuruosmaniye Ktp., 1. cilt, nr. 3171.
Safedî, İbn Aybek: *Târîhu A'yâni'l-Asr ve A'vâni'n-Nasr*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., 2. cilt, nr. 2970.
Sâmi Mirzâ : *Tuhfe-i Sâmî*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., 4248 numaralı mecmua içinde.
Şeyh Muhyi'd-Dîn: *Dîvan-ı Şeyh Muhyi'd-Dîn Çelebi*, İÜ. Ktp., ty. 9495.
Vâhidî : *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netîce-i Cân*, Bibl. Nat. de Paris, Suppl. turc. nr. 1558.
Velâyetnâme-i Abdal Musa : Bedri Noyan özel Kütüphanesi.
Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan: Ankara Adnan Ötüken Halk Ktp., nr. 1189.

Yazıcızâde Ali: *Selçuknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Revan) Ktp., nr. 1390.

C) BASILI KAYNAKLAR :

Ahmed Eflâkî : *Manakib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959-1961, II cilt.
Âlî, Gelibolulu Mustafa: *Kunhu'l-Ahbâr*, 5. cilt, İstanbul 1285.
Anonim : *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, nşr. ve çev. F. Nâfiz Uzluk, Ankara 1952.
Âşık Çelebi : *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971.
Âşıkpaşazâde : *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul 1332.
Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyin: *Hadîkatu'l-Cevâmi'*, İstanbul 1281, II cilt.
Baba Tâhir-i Uryân : *el-Kelimâtu'l-Kısâr, Armağan* Mecmuası, sayı: 8, sene : 1306 hş.
Barbaro : *Travels to Tana and Persia*, London 1873.
Baudier, Michel : *Histoire Générale de la Religion des Turcs*, Paris 1625.
Bursalı M. Tahir : *Osmanlı Müellifleri*, 1. cilt, İstanbul 1333.
Buyruk : nşr. Sefer Aytekin, Ankara 1956.
Câhız : *Kitabu'l-Hayavân*, nşr. Hârun, 4. cilt. Kahire 1323,
Cantacasin, Th. Spandouyn: *Petit Traité de l'Origine des Turcs*, nşr. Ch. Schefer, Paris 1896.
Chalcocondyle: *Histoire des Turcs*, Paris 1650.
Celâlzâde Mustafa: *Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtu'l-Mesâlik*, faks. nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981.
Derviş Burhan: *Velâyetnâme-i Hacım Sultan (Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan)*, nşr. Rudolf Tschudi, Berlin 1914.
Devletşah : *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul 1977.
Dukas : *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956.
Elvan Çelebi : *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.
Ensârî-i Herevî : *Tabakāt-ı Sûfiyye*, nşr. A. Habîbî, Kâbul 1962.
Esad Efendi: Üss-i Zafer, İstanbul 1241.
Evliyâ Çelebi : *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1314-X. cilt.
Fahru'd-Dîn-i Irakî: *Külliyât-ı Şeyh Fahru'd-Dîn İbrahim-i Hemedânî mütehallıs be-Irâkî*, nşr. Said Nefîsî, Tahran.

Ferîdu'd-Dîn-i Attâr: *Tadhkiratu'l-Awliyâ*, nşr. R. A. Nicholson, London 1905, II cilt.
Hâfiz : *Hâfız Divanı*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1968, 2. bs.
Halil b. İsmail : *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*, nşr. İ. Sungurbey-A. Gölpınarlı, İstanbul 1967.
Hatîb-i Fârisî: *Menâkib-i Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972.
Hayâlî Beğ : *Hayâlî Beğ Divanı*, nşr. Ali N. Tarlan, İstanbul 1945.
Hayretî : *Divan*, nşr. Mehmed Çavuşoğlu-M. Ali Tanyeri, İstanbul 1981.
Helâkî : *Divan*, nşr. Mehmed Çavuşoğlu, İstanbul 1982.
Hidâyet, Alişîr Rızakulihan: *Riyâzu'l-Ârifîn*, Tahran 1305 hş.
————: *Mecmau'l-Fusahâ*, 2. cilt, Tahran 1339 hş.
Hoca Sâdu'd-Dîn : *Tâcu't-Tevârîh*, İstanbul 1279, II cilt.
Hocazâde A. Hilmi : *Hadîkatü'l-Evliyâ, Silsile-i Kadiriye ve Çiştîye*, İstanbul 1318.
Hucvirî : *Keşfu'l-Mahcûb*, (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
İbn Battuta : *Les Voyages d'Ibn Batoutah*, nşr. ve fr. çev. C. Defrémery-B. R. Sanguinetti, Paris 1874-1879, V cilt.
İbn Hacer el-Askalânî : *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1340, II cilt.
İbn Kemal : *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr, Şerafettin Turan, Ankara, 1. cilt 1971, 2. cilt 1983.
İbnu'l-Fuvetî : *el-Havâdisu'l-Câmia*, nşr. Muhammed Cevad, Bağdad 1951, 2. bs.
İsmail Belîğ : *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, Bursa 1302.
Kasım Ferişteh : *Tarîh-i Firişteh yâ Gülşen-i İbrahimî*, Lucknow 1381.
Kâtip Çelebi : *Kitab-ı Cihannümâ*, İstanbul 1145.
————: *Keşf el-Zunûn*, nşr. R. Bilge-Ş. Yaltkaya, İstanbul 1971, II. cilt, 2. bs.
Kaygusuz Abdal : *Dilgüşâ*, nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1987.
————: *Saraynâme*, nşr. A. Güzel, Ankara 1989.
Kazvînî, Hamdullah-ı Müstevfî : *Târîh-i Güzîde*, nşr. E.G. Browne, Leiden 1910.
————: *Nuzhat al-Qulub*, ing. çev. Guy le Strange, Leiden 1919.
Kazvînî, Zekeriyyâ Muhammed : *Âsâru'l-Bilâd*, nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848.

Kınalızâde Hasan Çelebi : *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk, Ankara 1979-1981, II. cilt.

Klaviyo : *Kadiz'den Semerkand'a Seyahat*, çev. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1975.

Kuşeyrî, Abdu'l-Kerîm : *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1978, 1. bs.

Lâmiî Çelebi : *Tercüme-i Nefehâtu'l-Üns*, İstanbul 1270.

Lâtîfî : *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314.

Lûtfî Paşa : *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Âlî Beğ, İstanbul 1341.

Makalât-ı Şems-i Tebrîzî : çev. O. Nuri Gencosman, İstanbul 1974-1975, II. cilt.

Makrîzî : *Kitâbu'l-Hıtat ve'l-Mevâız ve'l-İ'tibâr*, Bulak 1270, II cilt.

—————: *Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, nşr. M. Ziyâde, 1. cilt, Kahire 1936.

Mecdî : *Terceme-i Şakayıku'n-Nu'mâniyye*, İstanbul 1269.

Menâkıb-ı Evhadü'd-Dîn-i Kirmânî : nşr. Bedîuzzeman Firuzanfer, Tahran 1346 hş.

Menavino, Antonio: *I Costumi et la Vita Turchi*, Fiorenza 1551.

Mevlânâ Celâlu'd-Dîn-i Rûmî : *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1966, VI. cilt, 4. bs.

—————: *Divan-ı Kebir*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1957-1960, V cilt.

Muhammed b. el-Hatîb : *Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana*, nşr. Osman Turan, (*Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, ss. 553-564 arası).

Muhammed Mâsûm-i Şîrazî: *Tarâiku'l-Hakayık*, nşr. M. Câfer Mahcûb, Tahran (tarihsiz), III cilt.

Muînu'd-Dîn-i Esfirâzî : *Ravzatu'l-Cennât fî Evsâfi Medîneti Herât*, nşr. S. Muhammed Kâzım, Tahran 1338 hş.

Müneccimbaşı : *Sahâifu'l-Ahbar*, 3. cilt, İstanbul 1289.

Nergisî : *Nihalistân-ı İrem*, Bulak 1255.

Neşrî : *Kitâb-ı Cihannümâ*, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951-1955, II cilt.

Nevâyî, Ali Şîr : *Nesâyimu'l-Mahabbe*, nşr. Kemal Eraslan, İstanbul 1979.

Nev'îzâde Atâyî : *Zeyl-i Şakayık*, İstanbul 1268, II cilt.

Nicolay, Nicolas de: *Navigation et Péregrination*, Paris 1527.

Nişancı Mehmed Paşa : *Tarîh-i Nişancı*, İstanbul 1290.

Ohsson, Mouradjea d' ; *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1787-1820, III Cilt.
Oruç Beğ: *Oruç Beğ Tarihi (Tevârîh-i Âl-i Osman)*, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925.
Peçevî İbrahim : *Tarîh-i Peçevi*, İstanbul 1283, II cilt.
Pedro: *Kanûnî Devrinde İstanbul*, çev. Fuad Carım, İstanbul 1964.
Râvendî: *Râhatu's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, Ankara 1957, II cilt.
Ricaut, Paul : *Etat Présent de l'Empire Ottoman*, Paris 1960.
Sâdî : *Bostan*, çev. Hikmet Haydın, İstanbul 1967, 2. bs.
—————: *Gülistan*, Çev. H. Haydın, İstanbul 1963, 2. bs.
Sehî : *Tezkire-i Sehî (Heşt Bihişt)*, nşr. Günay Kut, Harvard Un. Press 1978.
Schweiger, Salomon: *Constantinopel*, Nurnberg 1539.
Sipehsâlâr, Ferîdûn b. Ahmed: *Menâkıb-ı Sipehsâlâr* (Menâkıb-ı Mevlânâ Celâlu'd-Dîn-i Rûmî), çev. Ahmed Avni, İstanbul 1331.
Solakzâde : *Tarîh-i Solakzâde*, İstanbul 1298.
Sultan Veled : *İbtidânâme*, çev. A. Gölpınarlı, Ankara 1976.
Suhreverdî, Şihâbu'd-Dîn: *Avârifu'l-Maârif*, (İhyâu Ulûmi'd-Dîn kenarı), Bulak 1289, II cilt.
Sülemî: *Tabakātu's-Sûfiyye*, nşr. N. Şerîbe, Kahire 1969, 2. bs.
Şah İsmail Hatâyî: *Il Canzoniere di Şah İsmail Hatâyî*, nşr. Tourkhan Gandjei, Napoli 1959.
—————: *Şah İsmail Hâtâyî Divanı*, nşr. S. Nüzhet Ergun, İstanbul 1961.
Şa'rânî: *Tabakātu'l-Kübrâ*, Kahire 1365, II cilt.
Tâcizâde: *Tâcizâde Sâdî Çelebi Münşeâtı*, nşr. N. Lugal-Adnan S. Erzi, İstanbul 1956.
Uzun Firdevsî : *Menâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, (Vilâyetnâme), nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.
Viranî : *Viranî Divanı*, nşr. M. Halid Bayrı, İstanbul 1959.
Yahya Beğ: *Divan*, nşr. M. Çavuşoğlu, İstanbul 1977.
Ziyâu'd-Dîn Bârânî: *Târîh-i Firuzşâhî*, Calcuta 1862.

D) KİTAPLAR :

Aksoy, Ömer Âsım: *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara 1984, II cilt, 4. bs.
Arslanbay, Muhiddin: *Seyyid Battal Gazi'nin Hayatı ve Menkıbeleri*, Eskişehir 1953.

Atalay, Besim : *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, İstanbul 1341.

Bareau, André : *Les Religions de l'Inde III: Bouddhisme, Jaïnisme et Religions Archaïques*, Paris 1966.

Bedîuzzeman Firuzanfer: *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. Nâfiz Uzluk, İstanbul 1963.

Benningsen-Lemercier-Quelquejay, A.-CH.: *Sûfî ve Komiser: Rusya'da İslâm Tarîkatları*, çev. O. Türer, İstanbul 1988.

Browne, E. G.: *A Literary History of Persia*, London 1905, IV cilt.

Coşan, Esat : *Hacı Bektaş-ı Velî, Makâlât*, İstanbul 1986.

Dahiliye Vekâleti: *Köylerimiz*, Ankara 1933.

Dânişmend, İ. Hâmi: *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 3. cilt, İstanbul 1971, 2. bs.

Doğrul, Ö. Rıza: *İslâm Tarihinde İlk Melâmet*, İstanbul 1950.

Eliade, Mircea: *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris 1974, 2. bs.

Ergin, O. Nuri: *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul 1939.

Ergun, S. Nüzhet: *Bektaşî Şâirleri*, İstanbul 1930.

—————: *Bektaşî Şâirleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955.

Faroqhi, Suraiya: *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Wien 1981.

Ghaffary, N.: *Les Soufis de l'Iran*, Paris (tarihsiz).

Gibb, E. J. W.: *A History of Ottoman Poetry*, 3. cild, London 1904.

Goldziher, Ignaz: *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, fr. çev. Felix Arin, Paris 1958.

Gökçen, İbrahim: *Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar*, İstanbul 1950.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931.

—————: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.

—————: *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1959.

—————: *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.

—————: *Alevi-Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1963.

—————: *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969.

—————: *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973.

—————: *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977.

Gramlich, Richard: *Die Schiitischen Derwischorden Persien*, Wiesbaden, 1965.

Grenard, Fernand: *Le Turkestan et le Tibet: La Haute Asie: 2*, Paris 1898.
Güzel, Abdurrahman: *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981.
—————: *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, Ankara 1983.
Hasluck, F. W.: *Bektaşîlik Tedkikleri*, çev. Ragıp Hulûsi, İstanbul 1928.
—————: *Christianity and Islam Under The Sultans*, Oxford 1929, II cilt.
Hüseyin Hüsâmeddin: *Amasya Tarihi*, 2. cilt, İstanbul 1329-1332.
İnan Abdülkadir: *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1972, 2. bs.
Kafesoğlu, İbrahim: *Harezmşahlar Tarihi*, Ankara 1966.
Kissling, H. Jochim: *Sultan Bajezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzago*, München 1965.
Konyalı, İ. Hakkı: *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde, Aksaray Tarihi*, 2. cilt, İstanbul 1974.
Köprülü, Fuad: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2. bs.
—————: *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1980, 2. bs.
—————: *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs.
—————: *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, 1. bs.
Köprülüzâde M. Fuad: *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929
Kürkçüoğlu, K. Edip: *Nesîmî Divanından Seçmeler*, İstanbul 1973.
Massignon, Louis: *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 2. bs.
Mélikoff, Irène: *Abu Muslim, le Porte-hache du Khorassan*, Paris 1962.
Nakosteen, Mahdi: *The Rubaiyyat of Baba Tahir Oryan of Hamadan*, Boulder, Colorado 1967.
Nurbakhsh, Javad: *Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimetullahi Sufi Order*, New York 1980.
Ocak, A. Yaşar: *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.
—————: *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle*, Ankara 1989.
Öztelli, Cahit: *Bektaşi Gülleri*, İstanbul 1973.
Pourjavady-Wilson, Nasrollah-Peter L.: *The History and Poetry of the Nimetullahi Sufi Order*, Tahran 1978.
Ruben, Walter: *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil, Ankara 1947.

Runciman, Steven: *Le Manichéisme Médiéval*, Paris 1949.
Samancıgil, Kemal: *Alevi Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1946.
Şapolyo, E. Behnan: *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.
Şükrü: *Seyyid Battal Gazi*, İstanbul 1334.
Tanyu, Hikmet: *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967.
Togan, A. Zeki Velidi: *Umûmi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, 2. bs.
Trimingham, Spencer: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971.
Turan, Osman: *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973.
Türkay, Cevdet: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymaklar, Aşiretler ve Cemaatler*, İstanbul 1979.
Türkçe Sözlük, TDK, Ankara 1988, 2. bs.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı: *Osmanlı Tarihi*, 1. cilt, Ankara 1972, 3. bs.
Widengren, Geo: *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968.
Wulzinger, Karl: *Drei Bektaschi-Klöster Phrigiens*, Berlin 1913.
Türkiye'de Vakıf Âbideler ve Eski Eserler, Vakıflar Genel Md. lüğü, 4. cilt, Ankara 1986.
Yardımcı, İlhan: *Bursa Evliyâları*, İstanbul 1976.

E) MAKALELER :

Ahmed, Muhammed Tagi: "Who is a Qalandar?", *JIH*, 33 (1955).
Ahmed Refik: "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *DEFM*, IX ;2 (1932).
Akçay, İlhan: "Abdal Musa Tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 2. cilt, Ankara 1972.
Algar, Hamid ; "Barak Baba", *EIr*.
Babinger, Franz: "Kalender", *EI* 1.
————: "*Kalenderi*", *EI* 1.
Bacqué-Grammont, J.-L.: "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *SI*, LXII (1988).
Baha Said: "Bektaşiler: Balım Sultan Erkânı", *TY*, 28 (1927).
Barkan, Ö. Lûtfî: "İstîlâ devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler", *VD*, II (1942).
Bausani, A.: "Hurûfîya", *EI* 2.
Beldiceanu, Irène: "La Vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrâce par les Turcs", *Proceedings of the XXVII th International Congress of Orientalists*, (Ann Arbor 1967), Wiesbaden 1971.

Digby, Simon: "Qalandars and related groups", *Islam in Asia*, nşr. Yohanan Friedmann, Boulder-Colorado 1984.

Diriöz, A. Haydar: "Kutbu'l-Alevi'nin Barak Baba Risâlesi şerhi", *TM*, IX (1946-51).

Esin, Emel: "Les dervis hétérodoxes turcs d'Asie centrale", *Turcica*, XVII (1985).

Faroqhi, Suraiya: "The tekke of Hacı Bektaş", *IJMES*, VII (1976).

Gölpınarlı, Abdülbaki: "Haydarilik", *TA*.

—————: "Kalenderiyye", *TA*.

—————: "Fadl Allah Hurûfî", *EI* 2.

Göyünç, Nejat: "Kalenderhâne Câmii", *TD*, 34 (1983-1984).

Habib, Muhammed: "Chishti mystic records of the Delhi sultanat period", *MIQ*, I;2 (1950).

Hartmann, Richard: "Sülemî'nin Risâletu'l-Melâmetiyye'si", *DEFM*, III;2 (1340).

Hilmi Ziya: "Anadolu tarihinde dînî rûhiyat müşâhedeleri: Geyikli Baba", *Mihrab*, sayı: 13-14, sene: 1340.

—————: "Anadolu tarihinde dînî rûhiyat müşâhedeleri: Barak Baba", *Mihrab*, sayı: 13-14, sene: 1340.

İmber, Colin: "Wandering dervishes", *Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar*, (1977-1978), Univ. of Manchester, Manchester 1980.

Jong, Frederick de: "The takiya of Abd Allah al-Maghawiri (Qayghusuz Sultan) in Cairo", *Turcica*, XIII (1981).

Kocatürk, Sâdettin: "Kalenderiyye tarikatı ve Hatibi Fârisî'nin Kalendernâme'si", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971.

—————: "İran'da İslâmiyet'ten sonraki fikir akımlarına toplu bir bakış ve Kalenderiyye tarikatı ile ilgili bir risâle", *AÜDTCFD*, XVIII;3-4 (1971).

Köbach, Markus: "Vom Asketen zum Glubenskömpfer: Geyiklü Baba", *OA., III* (1982).

Köprülü, Fuad: "Abdal", *THEA*.

—————: "Abdal Murad", *THEA*.

—————: "Abdal Musa", *THEA*.

—————: "Abdal Musa", *TK*, sayı: 124, şubat 1973.

—————: "Mısır'da Bektaşilik", *TM*, IV (1939).

Köprülü, Orhan: "Vilâyetnâme-i Sultan Şucâu'd-Dîn", *TM*, XVII (1972).

Köprülüzâde M. Fuad: "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 4 (1338).

-----: "Bektaşîliğin menşe'leri", *TY*, sayı: 7, sene: 1341.

Kreiser, Klaus: "Deniz Abdal-Ein Derwish unter Drei Sultanen", *WZKM, (Festschrift Andreas Tietze)*, 76 (1986).

Massignon, Louis: "Harîriya", *EI* 1,2.

Menzel, Th.: "Das bektasi-Klöster Sejjid-i Ghâzi", *MSOS*, XXVIII; 2 (1925).

Minorsky, V.: "Ahl-i Hakk", *EI* 1.

-----: "Baba Tahir-i Uryan", *EI* 1, 2.

Nicholson, R.A.: "Abû Sa'id", *EI* 1,2.

Ocak, A. Yaşar: "Kalenderîler ve Bektaşîlik", İÜ. Edebiyat Fakültesi, *Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul 1981.

-----: "Quelques remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans les mouvements populaires...", *OA*, III. (1982).

-----: "Remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans la formation de l'Ordre bektachi", *Table Ronde Internationale sur l'Ordre des Bektachis et les Groupes se Reclamant de Hadji Bektach*, Strasbourg, 30 Juin-2 Juil. 1986, (baskıda).

-----: "Kalenderis dervishes and Ottoman administration from the fourteenth to the sixteenth centuries", *Saint and Sainthood in Islam*, (International Conference, 3-5 April 1987). Berkeley-California, (baskıda).

-----: "Barak Baba", *TDVİA*.

Ritter, Helmuth: "Şams-i Tabrizi", *EI* 1.

-----: "Djami", *EI* 2.

Rossi, Ettore: "Torlak", *TDAY* (Belleten), Ankara 1965.

Ruben, Walter: "Buddhist vakıfları hakkında", *VD*, II (1942).

Sohrweide, Hanna: "Der Sieg der Safaviden in Persien...", *Der Islam*, 41 (1965).

Tekindağ, Şehabeddin: "Teke-eli ve Teke-oğulları", *TED*, 7-8 (1967-77).

Turan, Osman: Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak: Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

Uğurlu, Mustafa: "Abdal Musa Zâviyesi vakıfları", *GEFD*, I (1988).

Yazıcı, Tahsin: "Kalenderler'e dair yeni bir eser", *Necati Lugal Armağanı*, Ankara 1968.

————: "Kalandar", *EI* 2.

————: "Kalandariyya", *EI* 2.

Ziyâeddin Fahri: "Barak Baba risâlesi", *Hayat*, sayı: yıl: 1927.

EKLER

TABLO: I

Cemâlu'd-Dîn-i Sâvî'den önce yaşamış PROTO-KALENDERLER		
Ebû Ahmed-i Abdal-i Çiştî	Herat	XI. Yüzyıl
Baba Tahir-i Uryân	Hemedan	XI. Yüzyıl
Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr	Hâveran	XI. Yüzyıl
Baba Câfer	Hemedan	XI. Yüzyıl
Baba Hemşâ	Hemedan	XI. Yüzyıl
Mâşûk-ı Tûsî		XI. Yüzyıl
Emîr Ali Abû		XI. Yüzyıl
Derviş-i Âhû-pûş		XII. Yüzyıl

TABLO: II.

Anadolu Selçukluları devrinde Anadolu'da yaşamış KALENDERÎ ŞEYHLERİ		
Ebûbekr-i Niksârî	Konya	XIII. Yüzyıl
Hacı Mübârek-i Haydarî	Konya	XIII. Yüzyıl
Şeyh Baba-yı Merendî (Buzağu Baba)	Konya	XIII. Yüzyıl
Aybek Baba	Amasya	XIII. Yüzyıl
Barak Baba	Tokat	XIII. Yüzyıl
Fahru'd-Dîn-i Irakî	Tokat	XIII. Yüzyıl
Evhadü'd-Dîn-i Kirmanî		XIII. Yüzyıl
Şems-i Tebrîzî	Konya	XIII. Yüzyıl

TABLO: III

XIII-XVII. yy.da İslâm dünyasında Kalenderî zümreler	
Kalenderiyye (Cavlakiyye)	Sûriye, Mısır, İran, Anadolu
Haydariyye	İran, Hindistan, Anadolu
Harîriyye	Irak
Câmiyye	İran, Anadolu
Nîmetullâhiyye	İran, Anadolu
Vefâiyye	Irak, Suriye, Anadolu

TABLO: IV.

XIII. yy. Anadolu'sunda Kalenderî cemaatleri	
Tapdukîler	
Barakîler	
İbrahim Hacı'lılar	
Hacı Bektaş Abdalları	

TABLO: V

XIV-XV. yy.da Anadolu'da Kalenderî cemaatleri	
Geyüklü Cemaati Uryân Şucâîler Otman Baba Abdalları Hacı Bektaş Abdalları	

TABLO: VI

XV-XVII. yüzyıllarda Osm. İmp.da Kalenderi zümreleri	
Haydarîler Kalenderîler Torlaklar Işıklar Câmîler Şemsîler Nîmetullâhîler	KALENDERLİĞİN BATI KOLLARI

GENEL İNDEKS

— A —

— L —

— M —

— P —

— R —

— S —

— T —

— U - Ü —

RESİMLER, HARİTALAR
FOTOĞRAFLAR





Nakkaş Muhammed Siyahkalem tarafından tasvir edilen, XV. yüzyıl Orta Asya Kalenderî-leri'ni gösteren minyatürler (Beyhan Karamağralı, *Muhammed Siyahkalem'e Atfedilen Minyatürler*, Ankara 1984).





Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (TSMK) albüm No. H 2146 ve albüm No: H 2168.
XVI. yüzyılda bir Kalenderi ve bir Haydarî dervişi.





TSMK. Albüm No. H 2155 ve albüm No: H 2166.
XVI. yüzyılda iki Kalenderî dervişi.





TSMK., Albüm No: H 2166 ve albüm No: B 408:
XVI. yüzyılda iki Câmî dervişi.





XVI (veya XVII.) yüzyıla ait, yolculuk esnasında ik Kalenderî dervişi (E. Binney, *Turkish Miniature Paintings and Manuscripts from the Collection of. E. Binney*, New York-Los Angeles 1973; E.J. Grube, *Islamic Paintings from Eleventh to Eighteenth Century in the Collection of Hans P. Kraus*, New York 1972).



1) Kalenderi dervişi (XVI. yüzyıl)
(Salomon Schweiger, *Constantinopel*, Nürnberg 1539)



2) Kalenderi dervişi (XVII. yüzyıl)
(Paul Ricaut, *Histoire de l'Etat Present de l'Empire Ottoman*, (Paris 1670)



Kalenderî dervişi (XVII. yüzyıl)
(Paul Ricaut, *The Present state of the Ottoman Empire*, London 1668)



Kalenderî dervişi (XVII. yüzyıl sonları)
(M. d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Ottoman*, Paris 1787-1820, 3 cilt).





Bektaşî dervişleri
(D'Ohsson'dan)



Bir Kalenderî dervişi (XVI. yüzyıl)
(Chalcocondyle, *Histoire des Turcs,* Paris 1650)



Bir Haydarî dervişi (XVI. yüzyıl)
(Chalcocondyle'den)



Bir Torlak (XVI. yüzyıl)
(Chalcocondyle'den)



Bir Câmî dervişi (XVI. yüzyıl)
(Chalcocondyle'den)





Dimyat'taki Şeyh Cemâlü'd-Dîn-i Sâvi'nin zâviyesine ait kalıntılar. (Fotoğraf: Bedreddin Lekesiz, 1989)



Cemâlü'd-Dîn-i Sâvi'nin türbe binası ve Sandukası
(Fotoğraf: Bedreddin Lekesiz, 1989).



1) Seyitgazi'deki Seyyid Battal Zâviyesi'nin uzaktan gorünüşü

2) Zâvıyedeki medreseden bir görünüş.
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989).





Seyyid Gazi Zâviyesi'nden iki görünüş (Meydan evi, mescid, türbe ve Kızlar Manastırı'nın bir bölümü).
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989).

1) Seyyid Gazi Zâviyesi'nde I. Keyhusrev tarafından yaptırılan mescidin kitabesi

2) Kızlar Manastırı'nın içerisinden bir görünüş
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989).



1) Seyyid Battal Gazi Türbesi'nin Kitabesi

2) Seyyid Battal Gazi'nin türbesinin içi.
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989).



1) Seyitgazi-Arslanbeyli köyünde Sultan Şucâu'd-Dîn türbesi, Timurtaş Paşa türbesi ve mescidin toplu görünüşü.



2) Sultan Şucâu'd-Din türbesinin önden görünüşü.
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989)



1) Sultan Şucâu'd-Din Zâviyesi



2) Zâviyenin mutfağının içinden bir görünüş.
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989).



1) Yazıdere-Seyitgazi köyünde Uryan Baba Zâviyesi



2) Zâviyenin içinden bir görünüş
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1989)



1) Uryan Baba türbesinin giriş kapısı



2) Türbenin içinde bir görünüş
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak)



1) Elmalı-Antalya yakınındaki Tekkeköy'de bulunan Abdal Musa Türbesi'nin genel görünüşü



2) Türbe avlusuna giriş kapısı
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1991)



1) Giriş kapısının sol yanındaki tâmir kitâbesi



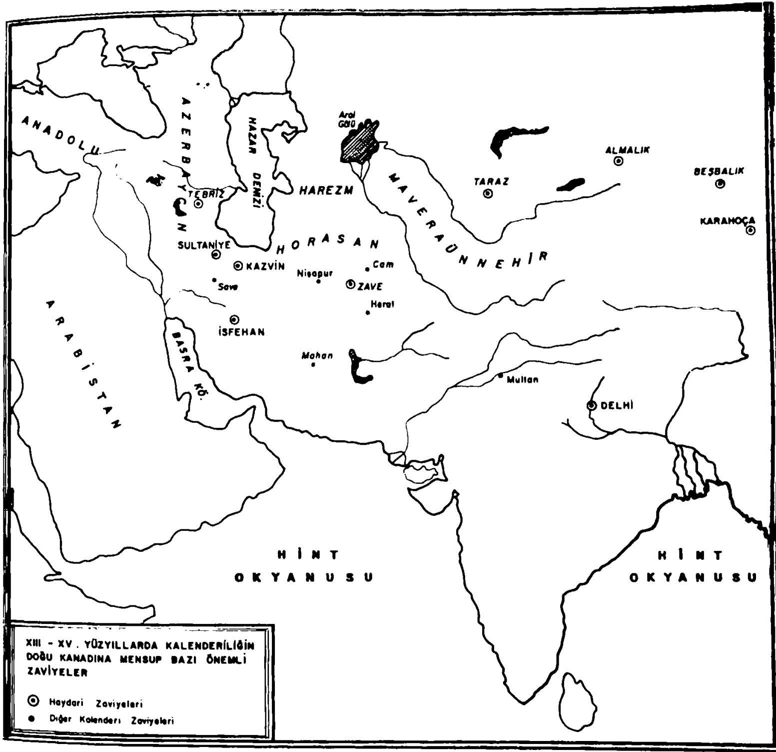
2) Türbenin arkadan görünüşü
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak 1991)



1) Abdal Musa türbesinin ön cephesi



2) Türbenin iç giriş kapısı ve Abdal Musa'nın sandukası
(Fotoğraf: A. Yaşar Ocak, 1991)


ANADOLU
AZERBAYCAN
HAZAR DENİZİ
Aral Gölü
HAREZM
MAVERAÜNNEHİR
TARAZ
ALMALIK
BEŞBALIK
KARAHOÇA
TEBRİZ
SULTANİYE
HORASAN
KAZVİN
Nişapur
Cam
ZAVE
Sava
Herat
İSFEHAN
Mahan
Multan
DELHİ
BASRA KÖ.
ARABİSTAN
HİNT OKYANUSU
HİNT OKYANUSU
XIII - XV. YÜZYILLARDA KALENDERİLİĞİN DOĞU KANADINA MENSUP BAZI ÖNEMLİ ZAVİYELER
Haydari Zaviyeleri
Diğer Kalenderi Zaviyeleri

XIII-XV. YUZYILLAR ARASINDA KALENDERİLİĞİN BATI KOLUNA MENSUP ZÜMRELERE AİT BAZI ZAVİYELER

- ⊙ XIII. YÜZYILDA KURULAN ZAVİYELER
- • XIV-XV. YÜZYILLARDA KURULAN ZAVİYELER

KARADENİZ

Hazar Denizi

AKDENİZ

BABADAĞ
Sarı Saltık
VARNA
Otman Baba
ZAĞRA
Mü'min Derviş
FİLİBE
Hasan Baba
Sarı Saltık
Otman Baba
SEREZ
Mecnun Derviş
EDİRNE
VARDAR YENİCESİ
Bayezid Baba
VİZE
Ahmed Baba
Karabucak Baba
Seyyid Ali Sultan
BURSA
Abdal Musa
Geyikli Baba
Abdal Murad
Postinpuş Baba
YENİŞEHİR
SEYİTGAZİ
BATTAL GAZİ
Sultan Şuca
Uryan Baba
BANAZ
Hacım Sultan
ELMALI
Abdal Musa
ANKARA
Hüseyin Gazi
OSMANCIK
Koyun Baba
AMASYA
Aybek Baba
TOKAT
Fahru'd-Din-i-Iraki
KIRŞEHİR
Kalender Baba
HACIBEKTAŞ
Hacı Bektaş-ı Veli
KONYA
Ebubekr-i Niksari
Hacı Mübarek-i Haydari
ERZİNCAN
TEBRİZ
MARDİN
MUSUL
DIMAŞK (Şam)
Cemalu'd-Din-i Savi
DİMYAT
Cemalu'd-Din-i Savi
KAHİRE
Kaygusuz Abdal